

BOEKBESPREKINGEN

Emmanuel BERMON, *La signification et l'enseignement*. Texte latin, traduction française et commentaire du *De Magistro* de saint Augustin (Textes et traductions, 15). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, 24 × 16, 610 p., € 55,-.

Augustinus schreef de dialoog *De Magistro* in zijn vaderstad Thagaste waar hij zich na zijn bekering had teruggetrokken. Het is een vrij kort maar niet eenvoudig werk, dat de vorm heeft van een gesprek met zijn zoon Adeodatus en waarin hij zijn opvatting over kennis formuleert. Zowel de systematische opbouw als de volledigheid ervan zijn niet zonder problemen. De dialoogvorm zelf doet al de vraag rijzen of het hier om een gesprek gaat dat daadwerkelijk heeft plaatsgevonden of om een literaire inkleding. Bermon voert een aantal niet helemaal overtuigende argumenten aan ten gunste van de eerste hypothese. In elk geval geeft de jonge Adeodatus op bepaalde plaatsen in de dialoog zo onmiskenbaar blijk van een dieper inzicht dan Augustinus zelf dat hij in het geval van een echte dialoog wel een bijzonder scherpzinnige jongen moet zijn geweest. Maar deze kwestie is tenslotte bijkomstig.

Veel belangrijker is de stelling dat niets door tekens kan worden onderwezen en dat alleen God leraar is. Daarom kan enkel het geloof de redelijkheid van de rede garanderen. Dat wordt door Bermon krachtig onderstreept. In een zeer gedetailleerde commentaar (p. 135-553) onderzoekt hij de verscheidene aspecten van Augustinus' taalleer. Ook hedendaagse auteurs als Austin, Frege, Russell of Wittgenstein komen daarbij ter sprake. Wat de historische bronnen van Augustinus betreft, geeft Bermon blijk van scherpe kritische zin, niet alleen wanneer hij naar Plato, Aristoteles, Cicero of meer algemeen naar het stoïcisme en het scepticisme verwijst, maar ook wanneer hij er de grammatici en dan vooral Varro bij betreft.

De grootste verdienste van Bermon is mijns inziens dat hij de dialoog van een basisstructuur voorziet die het mogelijk maakt om een aantal essentiële leerstellingen te verduidelijken, zoals het normatieve karakter van Augustinus' taalbegrip, de opvatting dat alle woorden namen zijn (dankzij een verzoening tussen grammatica en semantiek — een schrandere opmerking van Bermon), de logische interpretatie van betekenis (hier vergeleken met Frege), het voorafgaan van de kennis der dingen aan die van de tekens, de pragmatische zienswijze van Augustinus aangaande het menselijke leerproces, de intieme band tussen taal en denken (met verwijzing naar

de *logos prophorikos* van de Stoa), de gedachte dat *intelligibilia* enkel te vatten zijn dankzij een unieke innerlijke verlichting (afwijzing van een wittgensteiniaanse interpretatie) of het voorbehoud met betrekking tot definieerbaarheid (door Bermon als begrensdsheid opgevat, al acht hij Augustinus hier te vaag om uitsluitel te geven).

Nog heel wat meer aspecten komen ter sprake. Uit deze beperkte vermelding moge blijken welke inhoudelijke rijkdom de commentaar te bieden heeft. Bermon is goed vertrouwd met de belangrijkste recente navorsing over Augustinus (cf. bibliografie, p. 555-584). Zijn grondige historische vertrouwdheid met al wat met Augustinus in verband staat, komt tot uiting in de *index locorum* (p. 593-604).

De Latijnse tekst is die van de kritische uitgave in het *Corpus Christianorum*, Series Latina 29. De auteur bezorgde een vlot leesbare vertaling die de grondtekst goed weergeeft, zij het met enige, overigens zelden betwistbare vrijheid.

Jules JANSSENS

DOMINICUS GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae. Über die Einteilung der Philosophie*. Lateinisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Alexander FIDORA und Dorothee WERNER (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 11). Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2007, 22 × 14, 287 p., € 35,-.

Dominicus Gundissalinus (Domingo Gundisalvo of González), aartsdiaken van Cuéllar bij Toledo in de 12de eeuw, is onder meer bekend om zijn vertalingen van Arabische filosofen (Algazel, Avicbron, Avicenna). Zijn werk vormt een eerste systematische poging tot synthese tussen de Arabisch-aristotelische wetenschap en de christelijke vroegscholastiek en had een belangrijke nawerking.

Het traktaat *De divisione philosophiae* ('Over de indeling van de wetenschappen'),¹ hier voor het eerst volledig vertaald in een moderne taal, legde mee de basis voor een nieuw wetenschapsbegrip aan het eind van de 12de eeuw en droeg bij, zoals de inleiding terecht onderstreept, tot de ontwikkeling van de instelling 'universiteit' in de 13de eeuw. Het is een compilerisch werk waarvan haast elke paragraaf op een historisch oudere bron kan worden teruggevoerd. De belangrijkste bron, als het ware de ruggengraat van het geheel, is onmiskenbaar de *Opsomming van de wetenschappen* van Alfarabi. Maar ook Avicenna's *Isagogè* en de *Metaphysica* van Algazel bekleeden, naast de *Etymologia* van Isidorus van Sevilla, een voorname plaats. Heel wat andere bronnen komen bovendien sporadisch aan bod, zoals Avicenna's *Metaphysica*, Alfarabi's *De ortu scientiarum* of pseudo-al Kindi's *Liber introductionis in artem logicae demonstrationis* (feitelijk een traktaat *Ikwān al-Safā'* dat op de *Analytica posteriora* betrekking heeft). Er zijn ook kleinere citaten of parafrasen uit verschillende werken

¹ Uitgegeven door L. BAUR in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 4 (1903).

van Boëthius en één hoofdstuk bevat de haast woordelijke vertaling van hfst. 7 uit deel II van Avicenna's *Boek van de demonstratieve bewijsvoering* (een deel van de *Shifā'* dat voor zover bekend nooit in zijn geheel in het Latijn vertaald werd). De kern bestaat dus uit een uiteenlopend geheel van teksten uit de Arabische traditie, terwijl de inbreng uit het Latijnse erfgoed beperkt blijft. De uitgevers Fidora en Werner geven meestal heel nauwkeurig aan welke tekst aan de basis ligt van een bepaald gedeelte van het traktaat. Hier en daar zijn kleine verbeteringen of aanvullingen toch mogelijk, zoals (ter illustratie) op p. 68, l. 13-21 (secundum ... metaphysica): het begin is inderdaad door Avicenna's *Logyca* geïnspireerd (cf. n. 17) maar het einde (l. 18-21) gaat duidelijk op Algazels *Metaphysica* terug (ed. Muckle, p. 2, 31-5). De op p. 94 (n. 49) aangegeven ontlending aan (pseudo-)al Kindī's *Liber introductionis* is terecht, maar het is de auteurs ontgaan dat de voorafgaande paragraaf (p. 93, 23 — 94, 11, instrumentum ... alia) op hetzelfde werk teruggaat. Sommige bronvermeldingen die al in de uitgave van Baur zijn aangegeven, blijken hier onvermeld, bijvoorbeeld op p. 206, 26 — 208, 3 (notandum ... quantitatis), waar Baur uitdrukkelijk Algazel noemt. Nochtans is de editie van Baur de grondtekst voor deze vertaling. Slechts sporadisch gaat de voorkeur naar een variant. Maar gaandeweg rijst de vraag of een nieuwe Latijnse tekstuitgave niet wenselijk of zelfs noodzakelijk was geweest. De auteurs zeggen zelf op p. 246 (n. 272) dat ze hun vertaling aan het Arabisch hebben aangepast ("an das Arabische geglättet"). Hoe is zoiets te verantwoorden zonder iets aan de Latijnse vertaling te wijzigen? Eveneens op p. 246, l. 16-18, is de Latijnse tekst, zoals uitgegeven door Baur, onverstaanbaar. Die tekst impliceert dat de "topische" beginselen ofwel inderdaad ("vere") waarschijnlijk zijn, ofwel waarschijnlijk in de zin van "niet aanvaard als echt zeker" ("non accepta secundum quod sunt vere certae"). Die laatste karakterisering kan echter geen betrekking hebben op de topische beginselen. Feitelijk blijkt uit de tekst van Avicenna, die hier haast woordelijk vertaald wordt (*Shifā'*, *Burhān*, ed. Afifi, p. 166), dat het op deze plaats om de retorische beginselen gaat. Alles wijst erop dat in de overgeleverde Latijnse tekst een zinsdeel is weggevallen. Zo vindt men in ms. C de formule "sed non" in plaats van "vel non", en impliceert de onmiddellijke context een duidelijk onderscheid tussen topische en retorische beginselen. Een letterlijke vertaling van de Latijnse versie (zoals deze in het Duits) is naar de inhoud hier niet houdbaar. Een laatste illustratie op p. 78, l. 1: daar dient men met ms. C van Baurs editie "quattuor" te lezen in plaats van "tres", aangezien er minstens vier natuurelementen zijn, namelijk aarde, water, lucht en vuur.

De nawerking van deze tekst in de 13de-eeuwse scholastiek maakt het wenselijk dat werk wordt gemaakt van een nieuwe kritische editie waarin terdege met de Arabische grondteksten wordt rekening gehouden. Op zichzelf is de Duitse vertaling van goede kwaliteit maar soms is ze te zeer van de twijfelachtige Latijnse tekst afhankelijk. Enige omzichtigheid blijft geboden. Dat geldt ook voor een aantal technische voetnoten, zoals n. 277 op p. 256, waar de relatie tussen de *Politeia* en de ethische geschriften van Aristoteles wat al te vereenvoudigd wordt weergegeven

Een veel genuanceerder beeld vindt men bij J. Schneider in *Al-Farabi. Über die Wissenschaften. Die Version des Dominicus Gundissalinus* (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 9), Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2006, p. 196, n. 157.

Bibliografie en registers mag men volledig noemen. Wel kan men zich afvragen of alle aan Gundissalinus toegeschreven vertalingen daadwerkelijk van hem zijn. Een ernstig voorbehoud geldt alvast voor Avicenna's *Prima philosophia*, zeker als men de bestaande lexica vergelijkt met die van zijn *De anima*.

De Duitse vertaling maakt het voor de lezer die geen Latijn kent mogelijk zich van zowel de inhoud als het historische belang van deze tekst een algemeen beeld te vormen. Ook voor de mediëvist bevat zij onmiskenbaar belangwekkende elementen. In die zin is zij zeer verdienstelijk en mag worden verhoopt dat zij de aanzet zal vormen tot een vernieuwde historische studie van deze invloedrijke tekst.

Jules JANSSENS

Kurt FLASCH, *Dietrich von Freiberg*. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, 22,5 × 16, 717 p., € 119,- (Ln.).

Deze lijvige monografie over het denken van de dominicaan Dietrich van Freiberg (Theodoricus Teutonicus, 1250-1320) mag terecht het levenswerk van Kurt Flasch worden genoemd. Niet alleen spreekt uit elke bladzijde een grote vertrouwdheid met het werk van Dietrich, Flasch weet dit ook perfect te situeren in de historische context van zijn tijd, de late 13de en het begin van de 14de eeuw. Terecht onderstreept hij dat het denken van Dietrich in niet onbelangrijke mate bepaald wordt door de zorg om de christelijke leer onvervalst te behouden en tegen mogelijke gevaarlijke innovaties te beschermen. Even terecht benadrukt hij de hoge waardering van Dietrich voor de rede waarmee hij op zoek gaat naar waarheden *per se* waar het maar kan. Hij stelt ons een 'kritische' denker voor, iemand die naar inzicht zoekt in de cruciale vragen waarop hij bij zijn tijdgenoten vaak verdoezelde of verkeerde antwoorden meent te ontwaren.

Het boek begint met een bio- en bibliografie. Over het leven van Dietrich van Freiberg is weinig met zekerheid geweten. Hij zou in Parijs theologie gestudeerd hebben, gedoopt in Trier en opnieuw Parijs, was van 1293 tot 1296 provinciaal van de Duitse dominicanen en werd in 1296 magister in de theologie te Parijs. De auteur waagt zich op een wetenschappelijk verantwoorde wijze aan een reconstructie, met name door zekerheden duidelijk van hypothesen te onderscheiden en door die hypothesen zo omstandig mogelijk te verantwoorden. Vermeldenswaard is de bijzondere aandacht voor het streng logische Latijn van Dietrich. Verrassend is de receptie van Dietrichs denken: eerst veel belangstelling bij jongere tijdgenoten zoals Bertholdus van Moosburg (positief) of Henricus van Lübeck en Nicolaus van Straatsburg (beiden kritisch negatief), daarna een lange leegte tot aan Jacques Quéatif in de 17de eeuw en eindelijk de herontdekking in de 19de en 20ste eeuw.

Flasch onderzoekt omstandig de intellectuele situatie in de tijd van Dietrich en brengt in dat verband diens bijzonderste bronnen ter sprake, namelijk Averroës, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas, Henricus van Gent, Egidius Romanus en Godefridus van Fontaines (naast de *Errores philosophorum* van pseudo-Egidius en de Veroordelingen van 1270 en 1277). Hij vermeldt noch het *Liber de causis* noch Avicenna, die wellicht pas langs de vermelde auteurs hebben doorgewerkt.

De inhoud van Dietrichs denken wordt in twee grote delen besproken: ‘Grundriß einer Philosophie’ en ‘Ausbau. Ontologie — Theologie — Naturforschung’. Telkens wordt ofwel een enkel werk of een groep van thematisch samenhangende geschriften voorgesteld en geanalyseerd, steeds met oog voor de ruimere context en voor het geheel. Het is dan ook niet mogelijk in enkele lijnen recht te doen aan de rijkdom van deze uiteenzettingen. Zonder mij strikt aan de volgorde van het boek te houden, meen ik enkele opvallende gedachten bij Dietrich te mogen aanstippen. Diens denken heeft meer dan één centrum en dat leidt hem ertoe bepaalde filosofische kernideeën in een nieuw daglicht te plaatsen. Zo vertoont zijn metafysica een anti-fysicaliserende tendens. Het primaire zijn, de “ratio entis”, wordt door het denken geconstitueerd. Ons denken is het model of “exemplar” van wat een zijnde als zijnde is. ‘Zijnde’ is een dynamisch begrip: het is een in-zich-zijn waarvan het wezen de zelfrealisatie is (vandaar Dietrichs formule: “homo hominat”). Het Ene behelst de negatie van het niet-zijnde maar evenzeer van het tegenover-elkaar-plaatsen van zijnde en niet-zijnde. Dietrich lijkt een scherp onderscheid te maken tussen de theologie van de filosofen en de christelijke theologie, maar in feite kadert heel zijn visie op de theologie in een breder verstandsproject. Mede onder invloed van Albertus de Grote (onrechtstreeks ook van het *Liber de causis* en Alexander van Afrodisias? — J.J.) ziet hij in het schepingsproces een belangrijke rol weggelegd voor de supralunaire wereld. Het mogelijke intellect (*intellectus possibilis*) is als “ens conceptuale” universeel (in overeenstemming met Averroës), maar “secundum esse naturale” is het individueel (in tegenstelling tot Averroës). Afwijkend van Thomas karakteriseert Dietrich het “accidens” als een dispositie van de substantie. Relaties zijn niet tot het niveau van de gedachte beperkt (geïnspireerd door Henricus van Gent en dus onrechtstreeks Avicenna? — J.J.). De elementen zijn min of meer geestelijk van aard. Uit Dietrichs innoverende theorie over de kleuren van de regenboog blijkt dat hij een waarachtig natuurvorser was. Ook de Rijnlandse mystiek vond in hem een inspirator.

Dat zijn maar enkele aanduidingen uit een geheel dat door Flasch, op grond van jarenlange studie, in al zijn rijkdom wordt onthuld. Flasch schrijft aan Dietrich een grote originaliteit toe, en na lectuur van dit werk valt daar weinig op af te dingen. Hoogstens kan hier of daar een historische bron worden aangevuld.² Ongetwijfeld een baanbrekend werk dat het belang van het particuliere denken van Dietrich overstijgt.

Jules JANSSENS

² Bijvoorbeeld op p. 225: AVICENNA, *Prima philosophia* (ed. S. Van Riet, p. 414, l. 8-10) over de eenheid van act, onderwerp en voorwerp van het intelligere — zij het bij Avicenna in God.

Peter ADAMSON (Ed.), *Classical Arabic Philosophy. Sources and Reception* (Warburg Institute Colloquia, 11). London, The Warburg Institute — Torino, Nino Anagno Editore, 2007, 24 × 17, IX-212 p., £ 36,-.

De hier bijeengebrachte negen bijdragen gaan terug op een Londens colloquium in juni 2004. De eerste is van de hand van Carmela BAFFIONI en maakt een vergelijking tussen de godsopvatting van Al-Fārābī in *De deugdzaam stad* en die van al-Kirwānī in *De rust van het intellect*. Sommige punten van overeenkomst zijn duidelijk, andere zijn mogelijk maar worden onvoldoende beargumenteerd. Het lijkt niet helemaal onproblematisch dat de auteur met betrekking tot bepaalde technische termen in het Arabisch naar niet vertaalde Griekse termen verwijst: de bestaande vertalingen hanteren duidelijk een andere terminologie. Het bestaan van een band tussen de logica van de Stoa en die van (een gedeelte van?) het islamdenken is een interessante stelling, al is voortgaand onderzoek in dat opzicht noodzakelijk, niet het minst over de vraag of die invloed rechtstreeks dan wel onrechtstreeks zou geweest zijn (cf. ook de bijdrage van C. Schöck). Daarna volgt een bijdrage van Michel CHASE over de mogelijkheid dat Porphyrius een commentaar op de *Analytica posteriora* geschreven heeft. De auteur baseert zich op de commentaar van Albertus de Grote op de *Analytica posteriora*, waarin twee passages al-Fārābī/Porphyrius vermelden in verband met predicaties *per se*. Die ‘citaten’ blijken niet te vinden in de bewaarde Arabische teksten van al-Fārābī; de auteur oppert voorzichtig (met Grignaschi) het vermoeden dat de bron zowel in het Arabisch als in de Latijnse vertaling verloren is gegaan. Peter ADAMSON toont op overtuigende wijze aan dat de psychologie van Miskawayh in de traditie van Al-Kindī te situeren is. Daaruit kan men mijns inziens nochtans niet besluiten dat buiten de onmiddellijke leerlingen van al-Kindī alleen Miskawayh diens denken grondig zou hebben bestudeerd: ongetwijfeld heeft ook Avicenna heel wat elementen aan al-Kindī ontleend, zowel op terminologisch vlak (bijvoorbeeld *aysa-laysa*) als inhoudelijk (cf. J. Jolivet, ‘Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l’Islam jusqu’à Avicenne’ in: *L’Islam, la philosophie et les sciences*, Paris, 1981, p. 35-38). Cornelia SCHÖCK laat zien hoe Avicenna in zijn theorie van voorwaardelijke zinnen werd beïnvloed door eigentijdse theologische beschouwingen en hoe taal en logica elkaar ook voordien al hadden beïnvloed. Het lijkt nochtans niet nodig op dat ogenblik de kennis van de stoïcijnse logica te veronderstellen. Eerder kan men zich afvragen of in die vroege periode van de islam er überhaupt al van een (systematische) logica sprake kan zijn. De auteur meent op p. 63 dat die logica “rather implicit” was. Jon MCGINNIS bespreekt het argument uit de *Physica* van Avicenna waarmee de onmogelijkheid van een circulaire beweging in een lege ruimte wordt aangetoond. De tekst is uitzonderlijk moeilijk en de Latijnse vertaling biedt geen hulp. Aan de hand van een schrijverscorrectie in de Arabische tekst slaagt de auteur er nochtans in een aanvaardbare vertaling en verklaring voor te stellen: een hoogstandje. Van zijn kant geeft Yahya (Jean R.) MICHOT een uitvoerige beschrijving van een tekst, getiteld

Al-Nukat wa l-fawā'id, als unicum in handschrift Feyzullah 1217 te Istanbul bewaard. Hij beperkt zich niet tot een overzicht van de inhoud en het aangeven van verscheidene (vooral avicenniaanse) bronnen, maar maakt ook duidelijk dat deze verzameling van teksten wellicht aan het eind van de twaalfde of het begin van de dertiende eeuw te situeren is. Meteen benadrukt hij de immense invloed van Avicenna op het latere denken in de oosterse islamwereld. De bijdrage van Toby MAIER handelt over het argument dat Avicenna in zijn *Ishārāt* tegen een begin van de tijd formuleert. Er zijn uit de klassieke periode twee voorname commentaren op die tekst, namelijk van F.D. al-Rāzī en N.D. al-Tūsī, waaraan de auteur bijzondere aandacht besteedt. Dit tweevoudig begrip van de tijd bij Avicenna beantwoordt wellicht aan zijn dubbele opvatting van de beweging (cf. A. Hasnawi, 'La définition du mouvement dans la *Physique* du *Shifā'*', *Arabic Sciences and Philosophy* 11/2001, p. 219-255). Dag Nikolaus HASSE geeft een buitengewoon rijk overzicht van de notie *generatio spontanea* in de Griekse, Arabische en Latijnse traditie. Hij toont aan dat de opvatting van Aristoteles niet in strijd is met diens beginsel van synonymie (man brengt man voort). Het idee van 'de Gever van de vormen' is bij Avicenna doorslaggevend, terwijl Averroës (althans in zijn latere denken) voor een astrologische verklaring opteert. In de Latijnse traditie vindt men een waaier van verklaringen, van Willem van Auvergne tot Pomponazzi, met zowel aristotelische, avicenniaanse, averroïstische als theïstische posities. Ten slotte bespreekt Sajjid RIZVI overzichtelijk de invloed van de *Theologia Aristotelis* op Qādī Sā'id Qummī, een zeventiende-eeuwse Iraanse denker die hij historisch situeert. Qummī schreef een commentaar op een versie van de *Theologia* die al door Avicenna van commentaar was voorzien.

Heel wat minder gekende aspecten van het Arabische denken komen in dit werk aan bod. Het wetenschappelijke gehalte is voortreffelijk. Voor specialisten Arabische filosofie is de bundel een must, maar ook voor het meer algemene onderzoek naar de islamitische en Latijnse middeleeuwen bevat hij waardevolle informatie.

Jules JANSSENS

Anna-Teresa TYMIENIECKA, *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life* (Islamic and Occidental Phenomenology in Dialogue, Vol. 3). Dordrecht, Springer, 2007, 24 × 16, XII-344 p., € 171,15.

Deze bundel is het resultaat van een symposium in het kader van de jaarlijkse bijeenkomst van de Eastern Division van de American Philosophical Association in december 2005. Verhandelingen die met het oog op deze bijeenkomst waren ingediend maar niet werden voorgedragen, zijn eveneens opgenomen. Drie teksten handelen over het idee *ontopoiesis* bij Tymieniecka en in het bijzonder over het daaraan verbonden tijdsbegrip. Eerst verduidelijkt Anna-Teresa TYMIENIECKA zelf

haar positie: 'The Great Metamorphosis of the Logos of Life in Ontopoietic Timing' (p. 11-71), vervolgens wordt haar opvatting door Daniela VERDUCCI op grond van vroegere publicaties samengevat maar niet kritisch getoetst, en als derde maakt Kathleen M. HANEY een kritische vergelijking met het denken van Husserl. Bijdragen in de lijn van de westerse fenomenologie zijn voorts die van Michael F. ANDREWS, over oorsprong en wording van de tijd bij Husserl, van Massimo DURANTE over historische en messiaanse tijd (met onder meer aandacht voor Levinas) en van Maria-Chiara TELONI over de tijd- en mensopvatting van Edith Stein (tegenover die van Heidegger, met uitgesproken voorkeur voor Stein). Slechts twee bijdragen proberen een verband te leggen tussen westerse fenomenologie en islamitisch denken: Nader EL-BIZRI heeft het over tijdopvattingen vanaf de oudheid tot heden en Abdul Rahim AFAKI plaatst de westerse hermeneutiek van Habermas, Gadamer en Apel tegenover de profetische uitlegkunde van de koran. In het eigenlijk islamitische gedeelte zijn twee artikelen aan Ibn al-Arabī gewijd, namelijk dat van William C. CHITTICK over de ontplooiing van de ziel in de tijd, en dat van Robert J. DOBIE over de fenomenologie van *wujūd*, het bestaan. Het artikel van Reza AKBARIAN behandelt de tijdelijke wording van de materiële wereld bij Mullā Sadrā Shīrāzī en Jad HATEM onderzoekt bij diezelfde denker het idee van zuivere liefde. Over het begrip van tijd en tijdelijkheid bij Mir Dāmād schrijft Mehdi AMINRAZAVI, over het idee van wetenschapsfilosofie bij al-Bīrūnī is er een tekst van A.L. SAMIAN en over het concept van historiciteit bij Ibn Khaldūn levert Michel DION een bijdrage. Daarnaast is er nog een artikel van Seyyed Mohammed KHAMENEI over tijd en tijdelijkheid, vooral bij Mir Dāmād en Mullā Sadrā.

Het Engels van sommige bijdragen (onder meer van Akbarian en Hatem) bevat zoveel storende fouten dat een goed begrip ernstig bemoeilijkt wordt. Men vraagt zich af waarom het artikel van Simian werd opgenomen, aangezien het helemaal niet over de tijd spreekt. In dezelfde zin kan men ook bij het tweede deel van het artikel van Dion vraagtekens plaatsen: dat handelt niet meer over historiciteit bij Ibn Khaldūn, maar over de theorie van economische rechtvaardigheid in de koran, en een band tussen beide zoekt men vergeefs. De voetnoten geven regelmatig onvolledige of onnauwkeurige verwijzingen. In de tekst van Afaki is systematisch sprake van Ibn Khaldūn in plaats van Ibn Khaldūn. Khamenei verwacht de hiërarchische orde van de drie 'werelden' bij Mir Dāmād, het altijddurende *sarmadī*, het ontijdelijk eeuwige *dahrī* en het tijdelijke: op p. 132 verwisselt hij de eerste twee, op p. 133 is het correct. Men stelt zich nauwelijks voor dat iemand van Khamenei's niveau een dergelijke flater begaat. Problemen met de Engelse taal?

Het geheel oogt heterogeen en wetenschappelijk erg wisselvallig. Men mag verwachten dat het volgende boekdeel in de reeks alleen bijdragen zal bevatten die aan de gangbare wetenschappelijke en taalkundige normen beantwoorden.

Jules JANSSENS

Friedrich Heinrich JACOBI, *Kleine Schriften II. 1787-1817*. Herausgegeben von Catia GORETZKI und Walter JAESCHKE (Fr.H. Jacobi Werke. Gesamtausgabe, Bd. 5,1). Hamburg, F. Meiner Verlag, 2007, 24,5 × 17, IX-422 p., € 186,-.

Friedrich Heinrich JACOBI, *Romane II: Woldemar*. Unter Mitarbeit von Dora TSATOURA herausgegeben von Carmen GÖTZ und Walter JAESCHKE (Fr.H. Jacobi Werke. Gesamtausgabe, Bd. 7,1). Hamburg, F. Meiner Verlag, 2007, 24,5 × 17, VI-476 p., € 208,-.

Band 5 van de kritische *Gesamtausgabe* bevat in totaal zeventien kleinere geschriften, waarvan sommige tot nog toe vrijwel onbekend waren omdat ze niet waren opgenomen in de meest courante uitgave van Jacobi's werk. Een van de meer bekende teksten uit dit deel is de *Zufällige Ergiessungen eines einsamen Denkers* uit 1793. Hierin bekritiseert Jacobi de heerschappij van het Verlichtingsdenken en de ahistorische waarheidsopvatting die er de boventoon voert door te wijzen op een veel oorspronkelijker vorm van waarheid, die in het menselijk leven geworteld is en derhalve historisch van aard en die zich manifesteert in de persoonlijke mening. Bijgevolg vallen zedelijkheid en religie met geen enkel filosofisch systeem samen. Zo'n systeem is niet zozeer oorzaak, maar veeleer gevolg van de tijdgeest; het komt op en gaat onder voor de onveranderlijke geest van de waarheid. Naar alle waarschijnlijkheid heeft Hegel dit geschrift reeds tijdens zijn verblijf in Bern (1793-96) gelezen, want deze gedachte keert in zijn *Positivität der christlichen Religion* regelmatig terug als oplossing voor het probleem van een verstarde, positieve religie en van een ahistorische beschouwingswijze van politieke en godsdienstige instituties.

Ik wil in dit verband eveneens de aandacht vestigen op twee relatief onbekende teksten, die in dit deel zijn opgenomen. Zij laten een minder fraai aspect van Jacobi's persoonlijkheid zien. Sommige van zijn bekenden, zoals de altijd kritische vorstin von Gallitzin, zagen Jacobi als iemand die al van kindsbeen door zijn huisgenoten als een god vereerd en met een navenante cultus omgeven werd. Al zijn wensen werden onmiddellijk ingewilligd, zodat hij op den duur alles alleen nog maar uit zijn eigen oogpunt en met zijn eigen maatstaven kon beoordelen. Een treffend voorbeeld daarvan is de manier waarop hij met de geschriften van anderen omging. Zoals bekend, heeft Jacobi in zijn *Spinozabrieven* verscheidene teksten en brieven van anderen (Goethe en Mendelssohn) en de inhoud van privégesprekken (met Lessing) publiek gemaakt zonder toestemming van de betrokkenen gevraagd, laat staan gekregen te hebben. Enkele jaren later werd Jacobi echter zelf het slachtoffer van een gelijkaardig voorval. In vertrouwelijke brieven aan diverse bekenden had hij zijn ongenoegen over de bekering van zijn vriend graaf von Stolberg tot het katholicisme de vrije loop gelaten. Deze brieven werden echter kort daarna zonder zijn goedkeuring gepubliceerd, wat voor Jacobi aanleiding was om hierover een polemiek te beginnen, die hij publiceerde onder de veelzeggende titel: *Ueber drei von ihm [Jacobi] bei Gelegenheit des Stolbergischen Übertritts zur Römisch-Katholischen*

Kirche geschriebenen Briefe, und die unverantwortliche Gemeinmachung derselben. En in 1806 publiceerde hij naar aanleiding van een gelijkaardig voorval een gelegenheidsgeschrift, waarvan de titel evenmin aan duidelijkheid te wensen overliet: *Was gebieten Ehre, Sittlichkeit und Recht in Absicht vertraulicher Briefe von Verstorbenen und noch Lebenden?* In deze tekst doet Jacobi zijn beklag over het lichtzinnig publiceren van vertrouwelijke en verzegelde correspondentie, omdat daarmee het vertrouwen tegenover de adressant geschonden wordt. Hij maakt alleen een uitzondering voor de publicatie van brieven die niet vertrouwelijk en ook niet verzegeld waren. Het zal dan ook wel geen toeval zijn dat hij in de uitgave van de *Spinoza-brieven* expliciet schrijft dat hij zijn brief met bijlagen aan Mendelssohn niet verzegeld had verzonden...

Band 7 van deze kritische *Gesamtausgabe* bevat de verschillende edities van de filosofische roman *Woldemar*, voor het eerst (gedeeltelijk en onder een andere titel) gepubliceerd in 1777 en nadien verscheidene keren herwerkt. Omdat zoveel vooraanstaande tijdgenoten van Jacobi dit boek gelezen hebben, is deze kritische uitgave, waarin de onderlinge verschillen tussen de diverse edities duidelijk worden aangegeven, van groot belang om inzicht te krijgen in de doorwerking van deze tekst in de Duitse intellectuele wereld. *Woldemar* was, net zoals de in 1775 verschenen briefroman *Eduard Allwill*, Jacobi's antwoord op het dringende verzoek van Goethe om datgene wat hem het meest op zijn hart lag op te schrijven. Jacobi betuigde zijn erkentelijkheid aan Goethe door dit boek aan hem op te dragen, ook al beschouwde deze het hoofdthema ervan, het belang van een standvastige vriendschap, als nogal pretentieuus. In het voorwoord vat Jacobi het doel van zijn hele literaire en filosofische activiteit als volgt samen: "Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das *gewissenhafteste* vor Augen zu legen." In deze roman laat hij zijn hoofdpersonages niet zelf handelen, maar spreekt veel- eer over hen, waardoor zij als een spreekbuis van zijn eigen morele en sociale ideeën verschijnen. Hoewel de *Woldemar* als gevolg hiervan literair minder geslaagd is, is dit boek juist daardoor van groot belang om zicht te krijgen op Jacobi's filosofie.

Net zoals de eerder verschenen delen van de *Gesamtausgabe* hebben de uitgevers ook deze twee met veel zorg vervaardigd. Om ze volledig als onderzoeksinstrument tot hun recht te laten komen is het evenwel nog wachten op de hierbij horende commentaarbanden, die inzicht geven in de vaak complexe ontstaans- en redactie-geschiedenis van deze teksten, en die de veelvuldige verwijzingen naar personen, gebeurtenissen en andere boeken moeten verhelderen.

Peter JONKERS

Jens ROMETSCH, *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts*. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes (Epistemata. Reihe Philosophie, Bd. 441). Würzburg, Königshausen und Neumann, 2007, 23,5 × 15, 272 p., € 48,-.

In het geheel van Hegels filosofisch systeem handelt de leer van de subjectieve geest meer bepaald over het geleefde lichaam, het ik, denken, willen en vrijheid. De auteur richt zijn aandacht op twee aspecten: 1. Wat heeft de geest meer in het bijzonder te betekenen voor de logica als leer van het zuivere denken? 2. Wat is Hegels oogmerk in zijn leer van de subjectieve geest? Hoe argumenteert hij? Wat bereikt hij ermee?

1. Het eerste, als het ware voorbereidende deel van de studie formuleert stellingen over de verhouding tussen logica en reële filosofie. De momenten van de reële filosofie zijn geen loutere denkbepalingen, uitvloeisels of implicaties van het logische, maar vertonen een eigen aanwijsbare constitutie. Filosofisch zijn zij een toetssteen voor de principiële betekenis van de logische gedachten. Om reël te zijn moet een denkbepaling een eigen constitutie toekennen aan het thema dat zij bepaalt. Haar voorkomen moet op niet-filosofische wijze ervaarbaar zijn, dat wil zeggen niet alleen voor de filosoof falsifieerbaar. De reëelfilosofische argumentatie verschilt hierin van het logische denken dat het constitutieve gehalte van haar kritiek niet alleen in het bepalende denken gelegen is maar ook in de betrokkenheid op de werkelijkheid, en dat is iets anders dan de principiële (ook negatieve) logische zelfbetrokkenheid van het denken op de gedachte. Bepalingen hebben pas het kenmerk van een vrij weten als dat eerst kan worden aangetoond aan de natuur, aan het gewone verstaan van die natuur en van de daarin optredende individuen. — Alleen al voor dit korte deel en de daarin bereikte resultaten is deze studie voortaan een noodzakelijke bijdrage aan het Hegelonderzoek.

2. Na deze fundamentele stellingen doorloopt de auteur het begrip van de geest, de ziel en het bewustzijn. Het begrip van de geest toont dat deze de openbaring of manifestatie is van zichzelf. Maar hoewel openbaarwording structureel eigen is aan het logische wezen van de geest, kan men uit de negatie van de natuur nog niet tot het ontstaan van vrijheid besluiten (p. 73). De manifestatie van de geest is een betrokkenheid op zichzelf, die zichzelf voortbrengt en daardoor voor iedereen ervaarbaar en aanvaardbaar is. De concreetheid van de geest maakt het echter mogelijk dat deze zijn manifestaties in een bevrijdend proces tot een hoogste manifestatie weet te ordenen. Het komt er voor de subjectieve geest dan op aan te tonen hoe het tot stand brengen van een reële betrokkenheid op zichzelf idealiteit en dus zelfbegrip laat verschijnen. Dan wordt duidelijk dat iedere geest vrijheid is en als vrijheid zichzelf kan bepalen.

De geest die zich van zijn onmiddellijkheid bevrijdt, laat in zijn antropologische manifestatie zien hoe hij in zichzelf, als ziel, een eigen inhoud tot verwerkelijking en aldus tot lichamelijke uitdrukking brengt.

De onmiddellijke reflectie van het zelf in de inhoud noemt Hegel het bewustzijn. Dat is het voorwerp van een deeldiscipline die 'fenomenologie van de geest' wordt genoemd (niet te verwarren met het eerdere gelijknamige boek). Hier vindt de ziel niets meer in zichzelf maar brengt zij als ik alle bepalingen uit zichzelf naar voren. Zo klimt dan het ik van trap tot trap naar een zodanige verhouding van zijn onderling samenhangende elementen dat het een levend ding en een eigen zelf kan zijn. In de erkenning van zichzelf opent het zelfbewustzijn van het ik een zodanig perspectief dat een algemeen zelfbewustzijn bereikt wordt. Dat laatste heeft echter nog geen existentie zolang het ik-bewustzijn en het algemene zelfbewustzijn elkaar alleen maar reflecteren zonder zich van elkaar te onderscheiden. Pas de rede brengt het algemene zelfbewustzijn tot voltooiing, tot een weten dat een apart perspectief en dus onderscheid brengt. Die rede is het begrip van de geest, want zij heeft de structuur van een algemeenheid die er op zichzelf en voor zichzelf is en die al wat voorafgaat in zichzelf begrijpt.

Met de geest is het niveau van de psychologie bereikt. Door alles in zichzelf te begrijpen wordt alles tot een op zichzelf betrokken samenspel van elementen die zich naadloos ontplooiën. In de geest is er slechts geest voor de geest. De bewegingsstructuur van de betrokken elementen is veranderd. Ook het element van beschouwing, waarin de geest zelf zich beweegt, is anders geworden. Vijf typische kenmerken zijn in de psychologie verwezenlijkt: de bepaaldheden van de geest worden voortaan als diens werkelijke bepaaldheden geponeerd; dat gebeurt op de vrije wijze die aan de geest eigen is; er komt niets tot stand dan enkel door en in vrijheid; ook subjectief is de geest er enkel om zichzelf; de beperktheid van de eindige subjectiviteit ligt aan het feit dat de geest zich nog niet uit eigen kracht als absolute vrijheid verwerkelijkt heeft.

De subjectieve geest is dan ook te beschouwen als de mogelijkheid om een absolute werkelijkheid tot stand te brengen. *Theoretisch*, of als kennen, ontdekt die geest de redelijkheid door aan te tonen dat elke inhoud hem eigen is. De eerste vorm van kennis is de (subjectief opgevatte) aanschouwing. De voorstelling bepaalt vervolgens de inhoud als beeld en taal, uitdrukkingen van de actieve gemeenschappelijkheid van de inhouden. Dan volgt het geheugen, dat vrij is om al dan niet onderscheid te maken. Het denken verbindt elke inhoud met categorieën, die het uitwerken van een formele logica of ook van een formele algemene metafysica mogelijk maken. In het denken verschijnt ten slotte het weet hebben van een weten dat formeel onbeperkt is: het kennen van de eigen geest dankzij de drie vormen van begrip, oordeel en redenering. — *Praktisch* bepaalt de subjectieve geest zich dan als een wil om te bestaan, een wijze van bestaan waarin gevoel, hart en passie verschijnen. De willekeur die daarmee gepaard gaat, is de mogelijkheid om van elke inhoud abstractie te maken zonder zich aan een herkenbare regel te houden.

De wil kan zichzelf willen omdat hij in elk van zijn doelstellingen van zichzelf abstractie kan maken. Dat te bereiken, is *vrijheid*. Daaraan herkent men de geest die zichzelf werkelijk verstaat als verschijning van de idee. Door de vrijheid is die

geest alleen nog begrip, maar dan ook werkelijk begrip van de absolute geest. Pas met die vrijheid komt de subjectieve geest tot een besluit of voltooiing. Zolang het nog om het denken ging, werd alleen een abstractie bereikt; het willen voegt er de wezenlijke werkelijkheidsvoorwaarde aan toe. De vrijheid is het bekronende en absoluut noodzakelijke moment omdat zij de denkende zelfverwerkelijking is en die bovendien kan en zal tonen.

Is de (overbodige) epiloog — een kritiek op D. Henrich, W. Welsch en Chr. Halbig — de reden waarom dit toch belangrijke boek niet in een voornamere reeks werd opgenomen?

Lu DE Vos

Matthias HÄUSSLER, *Der Religionsbegriff in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'* (Alber-Reihe Thesen, Bd. 31). Freiburg i.Br., Verlag Karl Alber, 2008, 21,5 × 14, 505 p., € 49,-.

Häußler onderzoekt in dit werk een delicate vraag met betrekking tot de stringente argumentatie die Hegel in zijn *Phänomenologie des Geistes* ontwikkelt. Past het hoofdstuk over de religie wel in de opgang naar het absolute weten? Als in het hoofdstuk *Der Geist* de geest zich geheel en al heeft kunnen ontvouwen, waarom zou de religie dan nog een apart moment moeten vormen? Brengt het religieuze moment iets nieuws bij, of zorgt het alleen voor overbodige verwikkelingen waarbij zelfs geen beroep op ervaring mogelijk is — want hoe zou het eindige bewustzijn in staat zijn om op adequate wijze iets over het absolute uit de religie te weten?

Voor Häußler is het de bedoeling van Hegel om in de *Phänomenologie des Geistes* de opheffing van de onmiddellijkheid systematisch te ontwikkelen. Op het eind van het hoofdstuk *Der Geist* heeft de verzoening zich in het zedelijke voltrokken, en die werkelijkheid kan door geen enkel *Jenseits* nog worden overstegen. Het individu 'ziet' de verzoende werkelijkheid en beschouwt die dan ook als heilig. Een rechtvaardiging is hooguit nog mogelijk voor de erkenning van die verzoening.

Nu beweert Hegel dat hij juist deze rechtvaardiging nog nodig heeft voor de opgang van het bewustzijn tot het weten. Zolang de geest enkel het 'er zijn in de wereld' is, blijft hij in historisch gedifferentieerde levenswijzen gesitueerd. Maar ondanks haar tekorten of haar ontoereikendheid voor de daarin optredende individuen, kan de wereldlijke verzoening worden gerechtvaardigd. Met het oog daarop vestigt Hegel de aandacht op het onderscheid tussen algemene en absolute geest. De geest die 'er is', heeft weet van zichzelf als geest die in zijn algemeenheid gerealiseerd is. In de wederkerigheid van weten en geest kan hij ook zijn eigen absolute erkennen. Dat onderscheid tussen algemene en absolute geest is de sleutel om te verstaan waarom aan de godsdienst een plaats toekomt in de *Phänomenologie des Geistes*. De absolute geest verschijnt niet als een bewustzijn dat op zijn en

wereld gericht is (dat is de algemeenheid van de geest), maar als zelfbewustzijn van de geest. Met dat zelfbewustzijn is echter een 'zuiverheid' van weten ontstaan waardoor het een abstract zelfbewustzijn is, en dat geeft de ontoereikendheid van dat zelfbewustzijn aan. Het wezen van het zelfbewustzijn wordt er tot een zelfstandig wezen en aldus tot een voorwerp. Op grond van deze voorwerpelijke bepaaldheid kan dat wezensmoment te voorschijn treden als de verwezenlijking van iets dat zichzelf zelfstandig bepaalt: het goddelijke wezen. Maar deze totaliteit van de geest, bijeengehouden door de filosofische activiteit, blijft een lege bewering zolang zij niet in de ervaring te vinden is, dat wil zeggen in de religie.

De manier waarop in de *Phänomenologie des Geistes* de religie wordt begrepen, maakt het mogelijk de verlichte scepsis van antwoord te dienen: bij het begrijpen van de religie is het haar redelijkheid zelf die zich toont, zij het ten koste van de voorstelling die voor de religieuze praxis nodig is (p. 158). Wanneer van voorstelling naar begrip wordt overgegaan of de inhoud van de voorstelling naar het weten wordt overgebracht, komt een kwalitatief onderscheid tussen twee soorten inhoud tot stand. Voor de religie moet dat onvermijdelijk op secularisering uitlopen. Die opheffing van de voorstelling is echter de voltooiing van de religie, niet haar beëindiging maar haar voortzetting in een andere sfeer, die van de zedelijkheid. De religie maakt de zedelijkheid mogelijk en omvormt zichzelf daarmee tot zedelijkheid. Tegenover de verlichting staat de religie weerloos, maar ze hoeft zich ook niet te verdedigen, ze moet alleen maar wijzen op haar eigen fundamentele, positieve en reële bijdrage aan die verlichting.

Häußler overloopt hoe het in de Egyptische en Griekse religies tot opheffing van de voorstelling komt en bespreekt vervolgens de christelijke religie. Voor het christelijke religieuze bewustzijn, dat op zijn voorwerp (voorstelling) gericht is, verschijnt de geest als een omvattende beweging in het verschijnen die het voorstellende bewustzijn te buiten gaat. De christelijke religie is de sfeer waarin de geest zich van zichzelf bewust is en voor zichzelf dat bewustzijn in een objectieve figuur aanschouwelijk maakt. De gestalte die zich haar eigen oorsprong, de geest, voorstelt, geldt dan als de volkomene openbaring van die geest: in Jezus, de in de geest verrezene, wordt de geest zich werkelijk van zichzelf, dat wil zeggen van zijn goddelijkheid bewust. Als geest is God dan niet zomaar 'een' wezen. Hij is hét wezen, dat voor zichzelf zijn eigen wezen vat en in dat vatten weet heeft van de algehele beweging waarin de verschillende figuren voor het bewustzijn verschijnen (p. 407). De geest volgt met andere woorden de begripsbeweging van Hegels (toenmalige) logica. In de geest van de christelijke gemeente komt de werkelijke geest tot voltooiing, ook al erkent het bewustzijn de eigen (zedelijke) substantie van zijn daadwerkelijke activiteit niet *als* zijn eigen activiteit, want de wijze waarop de zedelijkheid in de religieuze praxis tot uiting komt, verhuult tegelijk dat zedelijkheid het wezen is van de religie. Men kan dus besluiten dat het hoofdstuk over de religie de gedachtegang van de *Phänomenologie des Geistes* niet onderbreekt, maar wel aan de figuren van het bewustzijn een andere vorm geeft, die echter onmiddell-

lijk weer in de bewustzijnsdifferentie van zelfbewustzijn en figuur (of voorwerpe-lijk zijn) vervalt.

Een werk als dit, geconcentreerd op de overgang van geest naar religie en van religie naar absoluut weten, was met de helft van het aantal bladzijden al een belangrijke bijdrage geweest aan het systematische Hegelonderzoek. Men kan het enigszins spijtig vinden dat dit proefschrift al te overvloedige uitweidingen bevat over de latere godsdienstfilosofie van Hegel, die voor de *Phänomenologie des Geistes* niet ter zake doen. Bovendien — is dat de ironie van de rede? — beweert de auteur geïnspireerd te zijn door iemand wiens thesen hij radicaal onderuithaalt en valt hij regelmatig uit tegen lieden wier thesen hij alleen maar bevestigt. Maar ondanks enige overwoekering slaagt hij erin de moeilijke vragen over compositie en systeem van de *Phänomenologie des Geistes* nauwgezet te beantwoorden. Zo komt hij ertoe de wending van bewustzijn naar zelfbewustzijn van de geest — en omgekeerd — op een andere manier dan op basis van louter tekstargumenten (zoals Labarrière) inzichtelijk te maken.

Lu DE Vos

Martin WENDTE, *Gottmenschliche Einheit bei Hegel*. Eine logische und theologische Untersuchung (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 77). Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2007, 23,5 × 16, XIV-381 p., € 98,-.

Is Hegels godsdienstfilosofie een toegepaste filosofische logica of een theologie? Wendte wil zich aan dat alternatief onttrekken. Hij leest als theoloog de *Wissenschaft der Logik* en laat die speculatieve leer als basis dienen voor de interpretatie van de godsdienstfilosofie.

De leer van het zuivere denken treedt in de plaats van de logica, de ontologie en de theologie doordat zij hun inhouden in zich weet op te nemen. Haar hoogste gedachte is de absolute idee, die tegelijk substantie en subject is. In die gedachte zijn momenten te onderscheiden die Wendte onderzoekt. Het denken, dat in zijn betrokkenheid op zichzelf volkomen singulier is, vat hij op als het middel om deze momenten te verstaan. Fundamenteel komen die momenten tot stand door bemiddeling (*Vermittlung*) van het begrip. De rol van absolute bemiddelaar komt dan aan de absolute subjectiviteit toe. — Ongetwijfeld heeft Wendte nauwgezet de tekst over de absolute idee gelezen, maar hij interpreteert die idee als een substantiële figuur die onafhankelijk van het denken een substraat onderstelt. Hij beschouwt haar dus niet als het sluitstuk van een leer van het denken zelf die kritisch staat tegenover de metafysica en geen onafhankelijke entiteiten erkent.

De absolute idee is voor Wendte de innerlijke beeldhouwer van de godsdienstfilosofie, die aldus van die (logische) idee afhankelijk is. De godsdienstfilosofie heeft daardoor specifieke mogelijkheden. Zij kan God als geest vatten omdat de 'theolo-

gia naturalis', die het werk is van een eindige geest, zich ontplooit aan de hand van een openbaringstheologie, eigen aan onze geschiedenis. Zo kunnen drie disciplines, de natuurlijke theologie, de positieve theologie en de godsdienstgeschiedenis, tot een nieuwe discipline uitgroeien: de speculatieve godsdienstfilosofie. — Hier duikt toch een probleem op dat de auteur niet in rekening brengt, namelijk hoe de natuurlijke theologie tweemaal in twee andere disciplines kan opgaan. Wendte onderzoekt ook niet hoe deze nieuwe godsdienstfilosofie zichzelf als de voltooiing van een filosofie van de geest kan aanbieden.

Wat de inhoud van die godsdienstfilosofie betreft, blijkt het kritisch begrijpen van religieuze voorstellingen de mogelijkheid te scheppen om die begrippelijke gegevens in een filosofisch systeem te integreren. Voor Wendte — mijns inziens anders dan voor Hegel — verkrijgen die begrippelijke gegevens pas daardoor geldigheid. De godsdienstfilosofie toont wat het reële gehalte van de religie is en lijkt zo te bemiddelen tussen een filosofisch perspectief dat aan de godsdienst uitwendig blijft en voorstellingen die het interne perspectief van de religie uitmaken.

Het christendom is de voltooid religie. Daar wordt God als geest gedacht. Het (posthegeliaanse) alternatief van een God als menselijke projectie of een God die een onafhankelijke werkelijkheid is op zich, wordt daarmee overstegen. In de immanentie van de triniteit zijn immers de logische voorwaarden begrepen die volstaan om de realiteit van de geest mogelijk te maken. Het kwaad, dat moet worden overwonnen, ontstaat met de schepping. Alleen al door op eindige wijze te bestaan tegenover God, roept de eindige geest het kwade op. In de concrete singulariteit van Jezus wordt het kwade overwonnen: hij is de Christus, bekleed met het goddelijke wezen. Aan de leer van Jezus beantwoordt ook zijn lot, want aan hem wordt daadwerkelijk de negatie van alle eindig bestaan voltrokken. Daarom is de absolute geest enkel te bereiken door het opgeven van de abstracte zelfstandigheid van de wezenheden.

Wendte meent overigens dat er zowel een theologische als een filosofische kritiek nodig is op Hegel. Theologisch is de opvatting dat twee naturen of wezenheden één zijn niet bevredigend. Filosofisch komt Wendte tot een zelfde resultaat: absolute bemiddeling hangt volgens hem in feite ook bij Hegel af van een onmiddellijkheid die aan de absolute bemiddeling voorafgaat en die als zodanig aanwijsbaar is. Wendte volgt hier Schelling. Wat hij niet ziet is, dat een dergelijke 'eigen' oorsprong in een aanwijsbare onmiddellijkheid niet een gedachte is van Hegel. De theologie drukt dat uit, door te zeggen dat God al vóór elke bemiddeling zichzelf is.

Lu DE Vos

Samuel FLEISCHACKER (Ed.), *Heidegger's Jewish Followers. Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*. Pittsburgh (Pennsylvania), Duquesne UP, 2008, 23 × 15, IX-302 p., \$ 56,- (Cloth), \$ 22,95 (Paper).

Like everyone else, philosophers are not above a little gossip. This is most certainly the case with regard to the life of Martin Heidegger. From the desire to know all the details of his adulterous relationship with his young female Jewish student Hannah Arendt to his short lived love affair with the Nazis, tales revolving around Heidegger's extracurricular activities are guaranteed bestsellers. Fleischacker's compilation of essays which seek to explore why Heidegger's thought was so attractive to Arendt, Strauss, Jonas and Levinas treads closely between philosophical inquiry and idle chitchat. While its main question: "What aspects of Heidegger's work struck a chord with his students *as Jews*?" (p. 3) is an interesting one; it is reduced by many of the essays to a desire to draw conclusive connections between Heidegger's life and 'the Jews' a.k.a. Judaism *tout court*.

Several of the authors fail to draw an important albeit complicated distinction between the philosopher and his philosophy. Yet another problem, caused by the particular choice of these four intellectuals, is that the notion of 'Jews' is poorly defined. While Levinas is a Jew that actively practiced Orthodox Judaism, Arendt is a Jew by birth and culture who unlike Strauss never made an effort to study the contents of this tradition. To clump these thinkers under the title 'Jewish' without taking the time to distinguish between their affiliations to the tradition is a noted lack. This being said, those essays — which avoid these pitfalls — are extremely well written and philosophically plentiful.

The volume begins with two essays on Arendt and Heidegger, a topic which has, as Dana R. VILLA reminds us with his title 'Arendt and Heidegger, *again*' been the source of perhaps too much recent literature. Yet Villa, unlike Norma C. MORUZZI who focuses on the connection between Arendt's *Rabel* and Arendt *herself*, engages with the content of their respective oeuvres. He rightfully reminds the reader of the importance of seeing Arendt in light of two traditions: existential and civic republicanism. Furthermore, his discussion of Arendt's notion of plurality as an ethical and political response to Heidegger's isolated *Dasein* makes clear that while Arendt's method may be Heideggerian, the content is not.

The next three essays are dedicated to Strauss. Once again those that avoid the yearning to draw firm connections between Heidegger and Judaism are most promising. Rachel ZUCKERT focuses on the content of both authors arguing that Strauss' work followed a path opened up by Heidegger, a path that Strauss later chose to connect to Judaism. In so doing she avoids linking the two aspects of Strauss' work. Daniel DONESON's essay, which connects Heidegger to Strauss by means of Socrates, delves into the political lacuna of Heidegger's writings that he sees as beginning in Athens. Lawrence VOGEL's essay which contrasts Strauss' and Jonas' distinct readings of how Heidegger 'went ethically astray' is astute. Sadly, the second piece dedicated

to Jonas, written by Christian WIESE, relies almost entirely on biography reducing Jonas's thought to an emotive response to Heidegger.

The last four essays dedicated to Levinas reaffirm the dangers of trying to connect Heidegger to 'the Jews' by means of biography. By doing this Leora BATNITZKY draws the conclusion that Heidegger was 'Jewish' without knowing it and his thought is Talmudic; Richard WOLIN dons the cap of a psychoanalyst rather than that of a philosopher, and Peter E. GORDON concludes that Levinas' thought shows him to be a true follower of Heidegger (which he interprets to be complimentary to Levinas). Fortunately, Paul W. FRANKS, who avoids these traps by turning to Fichte to mediate between Heidegger and Levinas, proffers an essay of *philosophical* value. While this volume is certainly worth reading for those interested in the topic, its strength lies in several of the contributions rather than in the thread that ties them together by trying to connect Heidegger to the Jews.

Anya TOPOLSKI

Ton LEMAIRE, *Claude Lévi-Strauss*. Tussen mythe en muziek. Amsterdam, Ambo, 2008, 21 × 13, 184 p., € 19,95.

Er zijn nauwelijks auteurs van een oeuvre die, bij het schrijven, geen nabije of verre autoriteit hebben die imaginair over de schouders meekijkt. Zo'n autoriteit kan een leraar zijn, een bewonderde auteur die als lichtend voorbeeld optreedt of zelfs een vriend wiens oordeel steeds waardevol is. Zo vroeg destijds een dankbare Simone Weil haar leraar Alain vaak om enige commentaar voor zij sommige van haar essays liet publiceren. De beroemde Lycée Henri IV-leraar bleef voor haar een intellectuele autoriteit naar wie ze opkeek. Voor Ton Lemaire, de Nederlandse cultuuranthropoloog die nu al een tijd in Frankrijk woont en enige vermaardheid heeft verworven met boeken als *De tederheid* (1968) en *Filosofie van het landschap* (1970), is Claude Lévi-Strauss ongetwijfeld eveneens zo'n geestelijke autoriteit die op de een of andere manier op de achtergrond van zijn denken aanwezig is geweest en dat wellicht tot het einde van zijn leven zal blijven. Dat is niet het resultaat van een aantal persoonlijke ontmoetingen — voor het intellectuele leven zijn die niet altijd beslissend —, maar wel van een academische kennismaking in de colleges van professor Van Baal in Utrecht: "Via zijn colleges maakte ik al spoedig kennis met de theorieën van Lévi-Strauss, die me sindsdien nooit helemaal hebben losgelaten. Ik realiseer me dat mijn (denk)leven in vrij hoge mate door zijn denkbeelden is beïnvloed; in meerdere van mijn boeken is Lévi-Strauss' invloed dan ook goed te bespeuren" (p. 14).

Bewondering, erkenning en waardering leiden in deze monografie niet naar hagiografie of idolatrie. De auteur onderkent kwaliteiten die ook anderen bij Lévi-Strauss aantreffen en appreciëren: een brede culturele en filosofische basis, een grondige kennis van de antropologische tradities en theorieën, een door de natuurwetenschappen

geïnspireerde strengheid van methode met cartesiaanse helderheid en tenslotte een grote literaire vaardigheid. In alles wat Lemaire nu in zijn essay over Lévi-Strauss vertelt, weet hij voor deze opgesomde hoedanigheden aandacht op te brengen. Het is hem hierbij niet te doen om een algemene inleiding tot de auteur als vertegenwoordiger van het structuralisme; ook schrijft hij geen vergelijkende studie waarin denkers als Althusser, Barthes of Foucault onvermijdelijk als protagonisten optreden. Lemaire brengt echter een ‘andere’ Lévi-Strauss op het toneel en bespreekt, na de onvermijdelijke kernelementen van de structurele methode, meer perifere thema’s, zoals muziek, kunst en literatuur. Het zijn, kortom, onderwerpen die we met betrekking tot het oeuvre van de Franse antropoloog zelden onderzocht vinden. Tenslotte schenkt Lemaire aandacht aan een aantal bij Lévi-Strauss onderliggende wijsgerige domeinen: in zijn werk is er een niet te miskennen wetenschapsleer, ook een mens- en wereldbeeld; verder ontbreken de ethiek en zelfs de (anti)metafysica niet.

Hoewel Lemaire voor Lévi-Strauss grote waardering kent, volgt hij de bewonderde meester zeker niet overal. Het valt op dat hij niet aan de zijde van de beroemde structuralist staat wanneer deze van zijn positivisme of sciëntisme blijk geeft. Ook lijkt hij wat te huiveren voor wat hij Lévi-Strauss’ “gereserveerdheid, afstandelijkheid en koelheid” noemt (p. 38, p. 127-128), omdat dit met zich meebrengt dat de subjectiviteit in het gedrang geraakt. De auteur van *La pensée sauvage* heeft zichzelf als onderzoekend subject zoveel mogelijk uit zijn werk verwijderd, hoewel hij het vaak niet kan laten aan die subjectiviteit uiting te geven. Daaruit blijkt, zo suggereert Lemaire, een wat verwrongen aard van Lévi-Strauss’ wereldbeeld, “waarin het subject zichzelf perifeer maakt en een dualiteit heerst tussen de strikt wetenschappelijke uitspraken en de meer brede, ‘filosofische’”. Die twee dimensies staan onbemiddeld en ongereflekteerd naast elkaar want de auteur heeft ervan afgezien om zichzelf te begrijpen als element en onderdeel van de culturele historiciteit” (p. 127).

Voor het feit dat Lévi-Strauss tegenover het religieuze vrij a-muzisch was, aan de godsdienstfenomenologie à la Eliade geen aandacht schonk en bijgevolg in zijn oeuvre voor de religie weinig oog had, heeft Lemaire in de eerste plaats een biografische verklaring: de rede zou als een ‘substituut-religie’ werken. Tegelijk zou die rede het instrument zijn om zich van de joodse God te bevrijden en om zich tegen het antisemitisme te wapenen. Moeten we daaruit besluiten dat die astronomische blik van de wetenschap en de kosmopolitische reikwijdte van de exploratie van de menselijke geest de geassimileerde jood voldoening schenkt, waardoor een verder zoeken naar de specifieke culturele betekenis van het heilige in het gedrag van de mens overbodig wordt? Lemaire (die, tussen haakjes, in zijn oeuvre aan de historiciteit van het religieuze fenomeen ook niet veel aandacht heeft geschonken) zal dat niet beweren. Hij laat niet na te vermelden hoe Lévi-Strauss bij het bezoek aan een afgelegen tempel in Birma onder de indruk van de boeddhistische meditatie kwam en hoe hij in Japan inzag dat voor mensen in een moderne maatschappij een rots of een bloem iets bezields kan zijn (p. 58-59).

Tot Lemaire's opzet behoort ook de bespreking van de 'andere' Lévi-Strauss', de esthet die van Wagner, Debussy en Stravinsky houdt, die voor de weemoedige Braziliaanse muziek een zwak heeft, die Cervantes, Baudelaire en Proust leest. Hier vinden we de interessantste hoofdstukken van het boek, niet alleen door het feit dat deze thema's in het Nederlandse taalgebied zelden aandacht hebben gekregen, maar ook en niet het minst omdat Lemaire hier enige verwantschap schijnt te vinden bij een oude geleerde die, in weerwil van zijn rationalisme, toch veelzijdig is en een zeker cultuur- en geschiedpessimisme schijnt toe te laten. Er is een tragische en melancholische ondertoon in de periferie van Lévi-Strauss' oeuvre dat ruimte voorziet voor de draagwijdte van de muziek en de literatuur. Hier kunnen "wetenschappelijke koelheid [...] met esthetische sensibiliteit (samengaan), een 'astronomische' blik met verborgen pathos, en rationalisme met (neo)romantiek" (p. 150-151). Lemaire is het thema van de tederheid niet vergeten.

Deze monografie is een mooi voorbeeld van empathische essayistiek waarin de auteur een geleerde in een dialoog met het werk tracht te begrijpen zonder zichzelf te vergeten, maar ook zonder zelf het onderwerp van de reflecties te worden. Deze zijn uiteindelijk vooral uitnodigingen om Lévi-Strauss zelf te lezen, bijvoorbeeld dankzij de mooie Pléiade-editie die verscheen op het ogenblik dat Lemaire zijn essay had voltooid. Alleen in een nawoord kon hij deze uitgave vermelden.

Jacques DE VISSCHER

Bieke LAMBRECHTS, *Wat zit er achter de wolken?* Leidraad voor filosoferen met kinderen. Mechelen, Plantyn [2008], 23 × 21,5, 136 p., € 29,-.

Goedele DE SWAEF en Kristof VAN ROSSEM (red.), *Wat had je gedacht?* Leidraad voor filosoferen met jongeren. Mechelen, Plantyn [2008], 23 × 21,5, 216 p., € 25,-.

Koenraad ROELANDS en Diederik VANDENDRIESSCHE (red.), *Sofia, mijn lief*. Een verkenning in de filosofie. 1. Leerlingenboek, 2. Handleiding. Mechelen, Plantyn [2008], 148 p. en 78 p., € 14,50 en € 25,-.

Willy POPPELMONDE en Danny WYFFELS, *Klassevol filosoferen*. Handboek voor leerkrachten. Mechelen, Plantyn [2008], 120 p., € 19,-.

In het élan van een Unesco-programma om het filosofieonderwijs wereldwijd te stimuleren is in 2002 het Vlaams Netwerk voor Eigentijds Filosofieonderwijs, kortweg Vefo, opgericht. Een van de actiepunten van Vefo, zoals vastgelegd in een resolutie van het Vlaams parlement over degelijk filosofieonderwijs, is de uitwerking van een didactisch totaalconcept. In samenwerking met uitgeverij Plantyn en met de hulp van een schare vrijwilligers heeft Vefo deze doelstelling gerealiseerd: in 2008 verscheen een reeks van vier filosofiehandboeken die het hele onderwijslandschap overspant, van de lagere school over het middelbaar tot en met de lerarenopleiding in het hoger onderwijs. Dat de doelgroep van de publicaties zo breed is,

strookt met de visie van Vefo: men moet al vroeg beginnen werken aan een filosofische geletterdheid, niet alleen om de toegang tot het vak filosofie later in het secundair onderwijs te vergemakkelijken, maar ook omdat de filosofische basiscompetenties van argumenteren, nuanceren en doordenken van groot maatschappelijk belang zijn in een democratische, multiculturele samenleving.

Wie meer wil weten over de visie van Vefo op filosofie en filosofieonderwijs, moet zeker het vierde boek in de reeks lezen. Dat presenteert zich als een handboek voor (toekomstige) leerkrachten die zich willen bekwamen in het begeleiden van filosofische gesprekken, maar naast oefeningen bevat het boek vooral veel theorie over het concept ‘filosoferen met kinderen/jongeren’ (FMK/J). Bij de eerste drie handboeken ligt de klemtoon eerder op de praktijk. Het zijn “concreet en praktisch meteen-aan-de-slag-boeken” voor leerkrachten met literatuurtips, lesvoorbereidingen en lesuitwerkingen. Het derde handboek is opgesplitst in een lesboek voor leerlingen en een bijhorende handleiding voor de leerkracht.

In het eerste boek, *Wat zit er achter de wolken?* — bedoeld voor leerkrachten van de basisschool en bij uitbreiding iedereen die wil filosoferen met kinderen —, zijn negen lessen uitgewerkt over onderwerpen als kunst, geluk, humor, waarheid, en identiteit. Kinderen stellen vaak uit zichzelf filosofische vragen: praat de poes ook met haar kindjes? waar is de hemel? Zaak is om die vragen systematisch serieus te nemen en ze in te bedden in een gesprek waar kinderen naar elkaar leren luisteren. De mening van de kinderen, niet die van de leerkracht, staat in FMK centraal, maar dat betekent niet dat elke mening als zodanig en zomaar aanvaard moet worden, benadrukt Bieke Lambrechts. Het is de bedoeling dat de kinderen gaan nadenken over hun eigen denken: is hun mening beargumenteerd, zijn de argumenten gegrond, verwoorden ze hun mening nauwkeurig en genuanceerd genoeg? Om dat doel te verwezenlijken is het noodzakelijk dat de leerkracht het filosofisch gesprek goed voorbereidt aan de hand van wat de auteur ‘een onderzoeksplan’ noemt, dat is een opsomming van invalshoeken en vragen die van pas komen als het gesprek stilvalt of een niet-filosofische richting uitgaat. De negen lessen in het boek zijn uitgewerkt aan de hand van zulke onderzoeksplannen, suggesties voor het starten van een filosofisch gesprek (aan de hand van een verhaal of kunstwerk) en suggesties voor werkingsactiviteiten (het vervullen van knutselopdrachten, het maken van een filosofiekrant, het gebruik van een ideeënbus...). Erg leerrijk is de weergave en analyse van gesprekken die Lambrechts zelf had in de klas. Dit verduidelijkt de soort van interventies die vereist is en de soort inbreng van de kinderen die nagestreefd moet worden om tot een filosofisch gesprek te komen. Om onrealistische verwachtingen bij de lezer te vermijden, was het misschien goed geweest als de auteur de leeftijd en de filosofische achtergrond van de geciteerde kinderen vermeld had.

Het tweede handboek *Wat had je gedacht?* is een praktijkboek voor leerkrachten die willen filosoferen met jongeren van 12 tot 18 jaar. Twaalf auteurs, bijna alle werkzaam als leerkracht in het secundair onderwijs, delen hun ervaringen over hoe je binnen het bestaande vakkenpakket (waar filosofie geen deel van uitmaakt) toch

kunt filosoferen met jongeren. Meer nog, ze argumenteren dat de eindtermen en doelstellingen van vakken als Nederlands, wiskunde of natuurkunde ertoe uitnodigen om te gaan filosoferen. Vaardigheden en attitudes uit de eindtermen zoals “zelfstandig informatie kritisch analyseren en synthetiseren”, “zich inspannen om voorstellen of argumenten genuanceerd te benaderen” of meer toegespitst “een kritisch oordeel kunnen formuleren over de wisselwerking tussen biologische en maatschappelijke ontwikkelingen” worden bij uitstek verworven door te filosoferen. Filosofische vragen over de ordening van getallen en over het getal nul passen perfect in de les wiskunde, morele of existentiële dilemma’s die aan bod komen in literatuur geven quasi vanzelf aanleiding tot filosofische gesprekken in de les Nederlands, en de vraag ‘waarom lachen we?’ kan besproken worden in alle lessen waar gelachen wordt. Om de bijdragen van de auteurs te uniformiseren zijn alle lesvoorbeelden opgebouwd volgens de ‘Learning Style Inventory’ van David Kolb. Kolb onderscheidt vier leerstijlen: sensing/feeling, watching, thinking, doing. De auteurs vinden het belangrijk dat al deze leerstijlen doorlopen worden en categoriseren lesdoelstellingen, lesverloop en evaluatievormen volgens deze vier stijlen. Dat dit boek geschreven werd door actieve leerkrachten heeft als voordeel dat het op maat van de huidige onderwijssituatie en (hap)klaar voor gebruik is. Nadeel hieraan is dat de filosofische inhoud soms inboet ten voordele van de didactische uitwerking. Weliswaar is elk hoofdstuk voorzien van een literatuurlijst met relevante filosofische werken (en beknopte samenvatting) voor wie meer filosofische achtergrond wil.

Uit de opbouw van de handboekenreeks blijkt duidelijk een inductieve kijk op leren. Nadat kinderen en jongeren de kans gehad hebben om zelf te filosoferen, worden ze in de hoogste jaren van het middelbaar onderwijs geconfronteerd met de filosofische theorieën van beroemde wijsgeren. Het derde deel *Sofia, mijn lief* is een handboek voor het aparte vak filosofie. Het hele spectrum van de filosofie (met taalfilosofie als een opvallende uitzondering) wordt in tien hoofdstukken behandeld: kennisleer, wetenschapsfilosofie, ethiek, sociale en politieke filosofie, milieu-filosofie, kunstfilosofie, wijsgerige antropologie, kosmologie en theologie. Ook al verschuift het zwaartepunt in dit derde boekdeel duidelijk naar het leren over wat filosofen zeggen, er wordt nog steeds aangeknoopt bij de methode van het zelf filosoferen doordat overzichten onderbroken worden met discussievragen en verwerkingsopdrachten. Het handboek verschilt ook in een ander opzicht van de klassieke inleidingen tot de filosofie doordat filosofie niet wordt voorgesteld als een opeenstapeling van theorieën van dode mannen. Filosofie is een gesprek tussen filosofen die elkaar bevestigen of bekritisieren. Dat gesprek is al eeuwen aan de gang en ook vandaag nog mengen mannen en vrouwen zich in de discussie. Naast Plato, Hume en Heidegger komen daarom ook Arthur Danto, Peter Singer en Alain de Botton aan bod. Opvallend veel Vlaamse en Nederlandse filosofen worden geïntegreerd: er wordt bij voorbeeld verwezen naar de kritiek van Kees Vuyk op Kants opvatting over smaak en naar Patrick Loobuycks verwerping van een autonome moraal. De keuze om hedendaagse, jonge of minder bekende filosofen een plaats te geven is

origineel maar ook gewaagd omdat een zekere arbitrariteit onvermijdelijk is. Waarom bij voorbeeld Loobuyck en Vermeersch wel vermelden, en Herman De Dijn niet? Centrale begrippen en namen zijn in het blauw gedrukt en zijn opgenomen in een begrippenlijst en chronologisch overzicht achteraan het boek, dat vreemd genoeg niet alfabetisch is noch paginaverwijzingen bevat. In een begeleidend boek voor de leerkracht worden de tien hoofdstukken uit het leerlingenboek gestructureerd in drie lessen, met bijhorende lesdoelstellingen, evaluatievormen, en zeer veel nuttige tips over bruikbaar lesmateriaal in de vorm van boeken, films en websites.

Het laatste boek van het vierluik, *Klassevol filosoferen*, biedt theoretische achtergrond en ondersteuning bij de drie praktische boeken met uitleg over wat filosoferen is, over waarom we moeten filosoferen op school, en over de didactiek van het filosoferen. De definitie van filosoferen die ten grondslag ligt aan de handboekenreeks en die in dit laatste boek uitgelegd en verdedigd wordt, stelt filosofie/filosoferen gelijk met “de stelselmatige poging zo goed mogelijk gebruik te maken van onze rationele/redelijke/kritische vermogens om de problemen en vraagstukken die rijzen ten gevolge van ons bestaan als mens aan te pakken.” Een connectie met de filosofische traditie is volgens deze definitie niet noodzakelijk, wat het mogelijk maakt dat ook kleine kinderen filosoferen, maar wat ook verklaart waarom er nog steeds mensen zijn (hoewel steeds minder in aantal) die sceptisch staan tegenover het idee van filosoferen met kinderen en jongeren. Nog meer controversieel is de kwestie of de filosofische gespreksleider een filosofische achtergrond nodig heeft en zo ja, in welke mate? Popelmonde en Wyffels noemen het “een vaak voorkomende vergissing te denken dat, omdat het niet de bedoeling is aan kennisoverdracht te doen, de gespreksleider filosofische gesprekken kan aangaan met als enige hulp zijn gezond verstand.” Men moet geen vakfilosoof zijn, maar om een filosofisch gesprek over ‘waarheid’ aan te gaan moet men volgens de auteurs toch een ruw idee hebben van de soorten waarheidstheorieën die er bestaan. Ze voegen eraan toe dat het meeste FMK/J-materiaal die minimale achtergrondkennis biedt, wat ook geldt voor de Plantyn-reeks als men de vier handboeken als een geheel beschouwt en de verwijzingen naar het derde handboek bij de weinig inhoudelijke lessen uit de eerste twee handboeken natrekt.

Op de vraag ‘waarom filosoferen op school’ antwoorden de auteurs met een uitgebreide opsomming van de eindtermen die door de methode van FMK/J gerealiseerd worden. Daarnaast beschrijven ze een gamma aan positieve gevolgen dat zo divers is (van het tegengaan van schoolmoeheid, het bevorderen van sociale cohesie tot het oefenen van abstract denkvermogen) dat men haast niet ongemotiveerd kan blijven. Wat didactiek betreft, modelleert FMK/J zich naar de sokratische dialoog. De leerkracht is ‘de vroedvrouw’ die een houding van niet-weten aanneemt, van de klas een filosofische onderzoeksgroep maakt en de leerlingen door filosofische vragen stimuleert tot nadenken en doordenken. De uitleg over de capaciteiten die nodig zijn om een bekwaam filosofisch gespreksleider te worden en de bijhorende oefeningen in het boek zijn duidelijk de vrucht van de jarenlange ervaring van de auteurs als docenten in de lerarenopleiding. De opsomming en illustratie van soorten

filosofische vragen, de opdracht voor leerkrachten om eigen vraaggewoonten te analyseren, de klare en duidelijke boodschap over hoe men in een filosofisch gesprek moet omgaan met moreel gevoelige thema's en de soms schokkende antwoorden van leerlingen... tonen aan dat de auteurs heel goed weten welke vragen er leven bij leerkrachten die maar al te vaak graag willen filosoferen maar het niet goed aandurven.

De handboeken zijn grotendeels het product van vrijwilligerswerk, maar ze zien er allesbehalve amateuristisch uit. Ze zijn integendeel erg mooi uitgegeven. De gevoelige illustraties van Nick Vermeersch, de grappige cartoons, de gekleurde kaders met anekdotes, citaten, opdrachten, denkvragen en praktijkervaringen geven de boeken een frisse, aantrekkelijke en eigentijdse aanblik. Dat Plantyn, een uitgeverij die zich specialiseert in de ontwikkeling en verspreiding van leermiddelen voor het onderwijs, deze handboekenreeks wil uitgeven, is een signaal naar de Vlaamse onderwijsverantwoordelijken toe: er bestaat een markt voor schoolboeken filosoferen en, nu het didactisch materiaal voorhanden is, wordt het ook hoog tijd dat er effectief ruimte wordt gemaakt voor filosofielessen in het curriculum van de Vlaamse scholen.

Katrien SCHAUBROECK

Gillian RUSSELL, *Truth in Virtue of Meaning. A Defence of the Analytic/Synthetic Distinction*. Oxford, Oxford University Press, 2008, 22 × 14, XV-232 p., £ 35,-.

Het debat rond het onderscheid tussen analytische en synthetische waarheden kende een hoogtepunt in de aanvallen van Quine op de notie van analyticiteit. Sindsdien heerst bij veel analytische filosofen de overtuiging dat dit onderscheid ongefundeerd is. Verder zijn er verschillende nieuwe taalfilosofische standpunten over betekenis ontwikkeld, zoals het contextualisme en het externalisme. In *Truth in Virtue of Meaning* ontwikkelt en verdedigt Russell een nieuwe theorie van analyticiteit die compatibel zou moeten zijn met deze post-quineaanse ontwikkelingen.

Dit werk is dus in de eerste plaats een voorstelling en verdediging van een nieuwe theorie. Russell is zich echter bewust van de rijke filosofische traditie van het analytisch/synthetisch-onderscheid, waarvan ze een overzicht geeft in de inleiding (p. 3 e.v.). Daardoor slaagt ze er in haar eigen theorie van analyticiteit beter te laten aansluiten bij (en te vergelijken met) die van haar voorgangers. Het eigenlijke werk bestaat uit drie grote delen: in het eerste deel ontwikkelt Russell haar theorie, in het tweede deel verdedigt ze die theorie tegen (klassieke en meer recente) objecties en in het derde deel bespreekt ze de epistemologische implicaties ervan.

Russell baseert haar theorie op de algemene intuïtie dat analytische waarheid waarheid door betekenis is ("truth in virtue of meaning"; cf. de titel). Vervolgens preciseert ze deze 'in virtue of'-relatie. "De waarde van *y* is wat ze is door ('in virtue of') de waarde van *x*" betekent dat de waarde van *x* de waarde van *y* bepaalt. Russell

onderscheidt vier verschillende soorten van ‘bepalen’, waarvan ze ook formele definities geeft. De belangrijkste van deze vier soorten is ‘volledig bepalen’. Russell beschouwt drietallen (s, b, t) , waarbij b de ‘betekenis’ (een voorlopig ongedefinieerde term) van een zin S is, s de stand van zaken in de werkelijkheid die door S beschreven wordt en t de waarheidswaarde van S . Als voor een willekeurig drietal (x, y, z) $y = b$ impliceert dat $z = t$, dan zeggen we dat t volledig bepaald wordt door b . Op basis van deze technische notie definieert Russell analyticiteit: “analytic sentences are true in virtue of meaning in this sense: their truth is fully-determined [volledig bepaald] by the meaning of the sentence” (p. 37). Merk op dat deze definitie ‘plaats laat’ voor een stand van zaken s . Er wordt dus niet ontkend dat analytische zinnen een stand van zaken beschrijven; Russell ontkent enkel dat deze buitentalige stand van zaken nodig is om de waarheidswaarde te bepalen.

De volgende keten van equivalenties vormt een ernstig probleem voor deze theorie: (i) zin S is analytisch waar, (ii) de werkelijkheid is overbodig om de waarheidswaarde van S te bepalen, (iii) S is waar *ongeacht* de stand van zaken, (iv) S is waar in *alle* standen van zaken, (v) S is noodzakelijk waar. Deze redenering suggereert dat het onderscheid tussen analyticiteit en noodzakelijkheid instort. Dit onderscheid mag echter niet instorten, omdat een zin als “ik ben nu hier” (cf. Kaplan) analytisch, maar niet noodzakelijk is. Daarom argumenteert Russell in het tweede en derde hoofdstuk (van het eerste deel) dat het onderscheid analyticiteit/noodzakelijkheid *niet* instort volgens haar theorie.

Russell onderscheidt vier betekenisaspecten: “character”, “content”, “reference determiner” en “referent/extension” (cf. p. 45-46). De “reference determiner” van een expressie e is de voorwaarde waaraan een object moet voldoen om binnen de extensie van e te vallen. Een intuïtief standpunt stelt dat deze vier rollen door eenzelfde entiteit vervuld worden. Als dit inderdaad het geval zou zijn, dan zou het onderscheid analyticiteit/noodzakelijkheid inderdaad instorten. Russell argumenteert echter (aan de hand van Kripkes werk over eigennamen en natuurlijke soort-terminen en Kaplans werk over ‘indexicals’) dat deze vier rollen wel degelijk door *verschillende* entiteiten vervuld kunnen worden. Russell stelt dat “truth in virtue of meaning” begrepen moeten worden als “truth in virtue of reference determiner”. Verder preciseert ze de notie van ‘stand van zaken’ als een koppel van een uittingscontext (cf. Kaplan) en een introductiecontext (cf. Kripke), waarna ze een modale definitie van analyticiteit kan geven: een zin S is analytisch waar als de waarheidswaarde van S volledig bepaald wordt door de “reference determiners” van de expressies die in S voorkomen (ongeacht uittings- en introductiecontext).

Deze aangepaste modale definitie geeft de juiste resultaten, behalve voor zinnen die noodzakelijk waar zijn wegens “substantiële metafysische redenen” (een mogelijk voorbeeld is de zin “er bestaat een god”): dergelijke zinnen worden foutief gecategoriseerd als analytisch waar. Deze zinnen illustreren volgens Russell de begrenzings van de modale (mogelijke werelden-) aanpak in semantiek en taal filosofie. Daarom ontwikkelt ze nogmaals een nieuwe, meer metafysische (en kantiaans geïnspireerde)

theorie van analyticititeit. Een zin als “alle vrijgezellen zijn mannen” is analytisch, omdat de “reference determiner” van “vrijgezel” de “reference determiner” van “man” bevat. Tot slot definieert ze nog de notie van een analytische redenering en “wijde analyticititeit” (een zin is wijd analytisch als en slechts als die zin een analytisch gevolg is van analytische zinnen).

Russell besluit het eerste deel met een appendix, waarin ze haar theorie meer formeel uitwerkt. Het is een goede keuze dit materiaal in een appendix te plaatsen: het bevat geen nieuwe filosofische theses en de minder formeel georiënteerde taalfilosoof kan het zonder problemen overslaan. Een kritische opmerking: Russell argumenteert dat de modale definitie slechts een ‘benadering’ is van de ‘juiste’, metafysische definitie, maar “in the formal system [...] the distinction between the modal and the metaphysical conceptions of analyticity [is] lost” (p. 122) — waarin bestaat dan het nut van deze formalisering?

In het tweede deel verdedigt Russell haar theorie tegen 14 (!) verschillende objecties. Hiertoe behoren Quines ‘klassieke’ argumenten tegen analyticititeit, maar ook meer recente objecties. In verband met Quines “circulariteitsargument” uit *Two Dogmas* suggereert ze bijvoorbeeld dat de definitionele cirkel doorbroken kan worden door de notie van “reference determiner” als primitief aan te nemen (op basis hiervan kunnen dan andere noties, zoals synonymie, analyticititeit... gedefinieerd worden). Verder dient opgemerkt te worden dat niet ieder van Russells antwoorden even succesvol is; zo geeft ze bijvoorbeeld toe niet over een pasklaar antwoord te beschikken op (de epistemische versie van) Quines regressus-argument (p. 170).

In het derde deel, tot slot, bespreekt Russell de implicaties van haar theorie voor bepaalde epistemologische kwesties. Ze neemt hier een dubbele houding aan: enerzijds suggereert ze zelf bepaalde oplossingen, anderzijds geeft ze vooral problemen aan waar anderen nog verder aan kunnen werken (cf. de titel van dit deel: ‘Work for Epistemologists’). De standaardpositie is dat analyticititeit overeenkomt met a priori rechtvaardiging. Russell neemt echter een meer neutrale weg en noemt het epistemologische correlaat van analyticititeit gewoon “analytische rechtvaardiging” (zij laat het als onderwerp van verder onderzoek of deze vorm van rechtvaardiging al dan niet a priori is). Analytische rechtvaardiging is volgens Russell gebaseerd op kennis over de “reference determiners” van expressies: iemand die de “reference determiners” van de expressies uit een zin *S* kent, kan zonder verder empirisch onderzoek te weten komen dat de door *S* uitgedrukte propositie waar is (dit impliceert níet dat analytische rechtvaardiging a priori is: misschien is er empirisch onderzoek nodig om tot kennis van de “reference determiners” te komen).

Russell is er met dit werk in geslaagd een nieuwe, goed beargumenteerde theorie van analyticititeit te presenteren. Het kan dan ook een nieuwe impuls geven aan verder onderzoek over dit onderwerp, zowel omdat Russell nieuwe problemen opwerpt als omdat ze soms toegeeft (nog) niet over antwoorden op oude vraagstukken te beschikken.

Lorenz DEMEY

Kathrin KOSLICKI, *The Structure of Objects*. Oxford, Oxford University Press, 2008, 24 × 16, XIX-288 p., £ 45,- (Hb.).

In dit werk stelt Kathrin Koslicki een nieuwe mereologische theorie voor, die radicaal verschilt van wat zij “klassieke extensionele mereologie” (CEM) noemt. Binnen Koslicki’s eigen theorie staat de notie van ‘structuur’ centraal, en zijn gehele ontologisch beladen objecten die méér zijn dan louter de som van hun delen.

Na een voorstelling van CEM focust Koslicki op twee claims van deze theorie: (i) de stelling dat onbeperkte fusies mogelijk zijn en (ii) de stelling dat gehelen identiek zijn met hun delen. Volgens CEM is het steeds mogelijk om, gegeven een willekeurige verzameling van objecten, de mereologische som of ‘fusie’ van deze objecten te vormen. Deze stelling heeft het contra-intuïtieve gevolg dat bijvoorbeeld Nicolas Sarkozy’s linkerhand en de Eiffeltoren samen één object vormen, dat dezelfde ontologische status heeft als de Eiffeltoren zelf. Om deze gevolgen aanvaardbaarder te maken, stelt CEM dat gehelen identiek zijn met hun delen. ‘Rare’ objecten zoals de fusie van Sarkozy’s linkerhand en de Eiffeltoren zorgen dus niet voor een overbevolkte ontologie, omdat deze objecten *identiek* zijn met de reeds bestaande (aanvaarde) objecten waarvan ze de fusie zijn. Op basis van de wet van Leibniz argumenteert Koslicki tegen deze tweede stelling: ontologische fusies hebben eigenschappen die hun delen niet hebben, en kunnen daarom niet identiek zijn met hun delen. De fusie van Sarkozy’s linkerhand en de Eiffeltoren, bijvoorbeeld, heeft de eigenschap samengesteld te zijn uit Sarkozy’s linkerhand en de Eiffeltoren, terwijl noch Sarkozy’s linkerhand, noch de Eiffeltoren deze eigenschap hebben. Koslicki besluit hieruit dat gehelen niet ontologisch ‘onschuldig’ (reducerbaar) zijn, maar werkelijk *nieuwe* objecten.

Koslicki’s diagnose is dat de onbeperkte fusies van CEM gebaseerd zijn op de overtuiging dat er geen beperkende criteria beschikbaar zijn (die toelaten om een onderscheid te maken tussen verzamelingen van objecten die intuïtief geen geheel vormen en verzamelingen van objecten die intuïtief wél een geheel vormen). Koslicki stelt echter dat dergelijke criteria wel degelijk beschikbaar zijn, en dat zij gebaseerd zijn op het concept ‘structuur’ of ‘vorm’. Een van de eerste hedendaagse neo-aristotelische mereologieën (waarin vorm centraal staat), werd voorgesteld door Kit Fine. Koslicki erkent expliciet dat zij binnen Fines neo-aristotelische traditie werkt, maar stelt ook dat Fines eigen positie zowel methodologische als ontologische moeilijkheden kent.

Alvorens haar eigen theorie te presenteren, bespreekt Koslicki uitgebreid de mereologische opvattingen van Plato en Aristoteles. Haar belangrijkste conclusie is dat de aspecten van deze opvattingen die vanuit hedendaags perspectief het minst plausibel lijken (zoals de teleologische en normatieve eigenschappen van gehelen), conceptueel gescheiden kunnen worden van de ontologische kern van Plato’s en Aristoteles’ theorieën. Dit ontologische kerninzicht is dat gehelen *gestructureerd* zijn: een geheel is niet louter de losse verzameling van de samenstellende delen, maar

heeft een interne structuur of cohesie. (Voor al in Aristoteles' hylemorfisme komt dit kerninzicht duidelijk naar voren.)

Ondanks Koslicki's poging om dit historische gedeelte zo relevant mogelijk te maken voor de hedendaagse mereoloog (wat hebben de theorieën van Plato en Aristoteles ons vandaag te bieden?), besteedt ze aanzienlijk veel aandacht aan strikt tekstuele kwesties. Ze lijkt zich hiervan bewust te zijn wanneer ze schrijft: "Those readers who are more interested in the conceptual issues arising from Aristotle's analysis of parthood and composition, and less so in the textual details, may wish to proceed directly from the end of Section VI.3 to the beginning of Section VI.5" (p. 122 – 123). Hoe genuanceerd Koslicki's Plato- en Aristoteles-exegesen ook mogen zijn, ze onderbreken de dialectische opbouw binnen dit werk, dat verder volledig hedendaags-mereologisch van aard is.

Na dit historische gedeelte stelt Koslicki haar eigen neo-aristotelische mereologie voor. Formeel gezien postuleert deze theorie een deel-geheel-relatie die aan de volgende principes voldoet: (i) *asymmetrie* (als x een deel is van y , dan is y geen deel van x), (ii) *transitiviteit* (als x een deel is van y en y van z , dan is x ook een deel van z) en (iii) *zwakke toevoeging* (als x een deel is van y , dan heeft y nog minstens één ander deel, z , dat niet overlapt met x) (cf. p. 167). Volgens deze theorie zijn gehelen samengesteld uit materiële en formele delen. De meest controversiële claims van Koslicki's theorie zijn, dat (i) de structuur van een geheel een entiteit is en (ii) dat deze structuur een *deel* is van dat geheel. Koslicki argumenteert voor de tweede claim aan de hand van het verschil tussen een standbeeld en de klei waaruit dit standbeeld vervaardigd is. De klei is een deel van het standbeeld; verder lijkt het standbeeld geen enkel ander materieel deel te bevatten. Wegens het principe van zwakke toevoeging moet het standbeeld toch nog een ander deel bevatten; volgens Koslicki kan dit slechts een *formeel* deel zijn: de structuur van het standbeeld. Aan de hand van gevalsstudies (in logica, wiskunde, taalkunde, etc...) argumenteert Koslicki voor de eerste claim, namelijk dat structuren het ontologische statuut van entiteiten hebben: een structuur (het formele deel van een geheel) is een entiteit die posities beschikbaar stelt die door andere entiteiten (de materiële delen van het geheel) ingenomen kunnen worden.

Koslicki's theorie laat geen onbeperkte mereologische fusies toe. Objecten kunnen slechts fuseren tot een object van soort A als en slechts als zij aan bepaalde voorwaarden voldoen. De aard van deze voorwaarden is afhankelijk van de soort A : voor verschillende soorten gelden verschillende voorwaarden. Koslicki doet hier een beroep op een "division of labour": de algemene ontologie (en zelfs de empirische wetenschappen) dienen te zeggen welke soorten bestaan en welke voorwaarden tot fusie ze met zich meebrengen; binnen de mereologie kan Koslicki deze data gebruiken om een zo correct mogelijke theorie van de deel-geheel-relatie te construeren.

Samenvattend kan gesteld worden dat dit werk een waardevolle bijdrage vormt aan de hedendaagse literatuur over mereologie en (analytische) metafysica in het algemeen. Koslicki's theorie ligt in de neo-aristotelische lijn van Fine, maar wijkt

daar ook voldoende van af om onafhankelijk bestudeerd te kunnen worden. Ook de meer historisch georiënteerde lezer zal in dit werk zijn gading vinden, wegens de uitgebreide besprekingen van Plato en Aristoteles.

Lorenz DEMEY

Jenny SLATMAN, *Vreemd lichaam*. Over medisch ingrijpen en persoonlijke identiteit. Amsterdam, Ambo, 2008, 20 × 12, 230 p.

In een filosofisch interessante film, *The Tenant* van Roman Polanski, gemaakt naar de roman *Le locataire* van Roland Topor, laat de cineast zijn protagonist, Trelkovsky, een gedachte-experiment ontwikkelen waarin deze vertelt hoe hij zich tot zijn lichaam verhoudt. “Als men een arm van mij afneemt, kan ik zeggen: ‘ik en mijn arm’. Amputeert men mijn benen, dan kan ik zeggen: ‘ik en mijn ledematen’. Neemt men mijn maag, mijn lever en mijn nieren weg, dan kan ik nog steeds zeggen: ‘ik en mijn ingewanden’. Wat moet ik nu zeggen als men mijn hoofd afsnijdt? ‘Ik en mijn hoofd?’ of: ‘ik en mijn romp?’ Maar waar haalt mijn hoofd het recht vandaan om ‘ik’ te zeggen?” Dit fragment geeft heel goed de interessante thematiek weer die Jenny Slatman met de ondertitel ‘Over medisch ingrijpen en persoonlijke identiteit’ van haar nieuwe boek aanduidt: wie zijn wij dat we zowel een lichaam hebben als een lichaam zijn en hoe ervaren wij onszelf wanneer ons lichaam na een medische ingreep een grote transformatie ondergaat? Of moeten we zeggen: dat wij (en niet alleen ons lichaam) na die ingreep sterk veranderen?

De auteur slaagt erin haar probleemstelling aan de hand van duidelijke, goed beschreven voorbeelden te verhelderen. Op die manier biedt ze artsen en psychologen, die met de begeleiding van patiënten na een amputatie worden belast, stimulerende denkstof. Haar studie blijft niettemin een *wijsgerige* studie. Dankzij haar proefschrift over Merleau-Ponty, *L'expression au-delà de la représentation* (Leuven-Parijs, Peeters-Vrin, 2003), kennen we de belangstelling van de auteur voor de filosofie van de lichamelijkeheid. Aan haar fenomenologische exploraties geeft zij een vervolg door de problematiek in een culturele context te plaatsen waarin het instrumentele en technische ingrijpen een grote rol spelen. Tegelijk situeert ze haar reflexieve onderzoek in een ontwikkeling die gaandeweg in de moderne fenomenologie uitmondt. Terwijl ze thema's aansnijdt die haar onderwerp problematiseren, zoals het besef van identiteitsverlies na amputaties of cosmetische ingrepen, geeft ze de lezer korte historische overzichten die (helaas soms wat schematisch en schools), van Descartes tot Husserl en Merleau-Ponty, de ontwikkeling van nieuwe inzichten verhelderen in wat we als lichamelijkeheid kunnen ervaren. Op die manier spreekt de auteur haar lezers op een tweevoudige manier aan: systematisch en thematisch enerzijds, zodat ze deze lezers een introductie in een problematiek biedt, historisch-reflexief anderzijds, zodat ze hen met de ontwikkeling van het wijsgerig denken

confronteert. Tenslotte sluit de auteur zich aan bij een niet onbelangrijke tendens in het denken die de status van de identiteit zelf problematiseert.

We vertellen niets als we stellen dat we de persoonsidentiteit bepalen met het samenvallen van het ikbewustzijn met het zelfbewustzijn. Ons zelf komt in en door een ‘ingelijfd worden in de wereld’ tot ontplooiing, met andere woorden in een dialoog met de wereld, zoals de fenomenologie leert. Bijgevolg zijn wij niet zomaar de auteurs of ingenieurs van ons zelf. Door die dialoog sluipt als het ware het andere, het vreemde binnen in ons zelf. Dat is een primair gegeven in de vorming van onze ‘identiteit’. Naargelang we nu door belevenissen en ervaringen ouder worden, raken we steeds meer met dit vreemde ‘in ons’ geconfronteerd. In haar uitwerking van dit thema verkiest Jenny Slatman het sprekende voorbeeld van de mensen die met een getransplanteerd lichaamsdeel moeten (leren) leven. De paragraaf ‘Acceptatie van het vreemde’ (p. 89 e.v.) is in dat opzicht heel interessant. Maar eigenlijk hoeft de auteur niet per se zulke (letterlijk en figuurlijk) extreme voorbeelden te kiezen, aangezien “het vreemde in ons aanvaarden” sowieso een opdracht is voor iedereen. In een alledaags taalgebruik hebben we het over het “in het reine komen met onszelf”; ook dat is niet zelden een lichamelijke aangelegenheid, zeker als we hierin het “ouder worden” meerekenen. Sommige van zulke extreme voorbeelden ontleent Slatman aan stunts die in de wereld van de ‘kunst’ ophef schijnen te maken, zoals de eerder hysterische dan zinnige optredens van Stelarc — iemand die met artificiële, via internet gecontroleerde, ledematen kunstjes verricht.

Terecht gaat de auteur nader in op het vraag- en waagstuk met een *Fremdkörper*, een vreemd lichaamsdeel te moeten leven. In de ervaring van ‘lichaam zijn’ treedt iets vreemds op dat als het ware de objectivering van en in het eigen lichaam met zich meebrengt. Slatman houdt zich aan de tweedeling *Leib*, we zouden ook over ‘lichaam-subject’ kunnen spreken, en *Körper* en hier zouden we het ook over ‘lichaam-ding/object’ kunnen hebben. Is deze tweedeling niet te schematisch? Onder het *Leibliche* verstaat de auteur “de ervaring van gelokaliseerde gewaarwordingen”, terwijl zij in het *Körperliche* het dingmatige ziet. Zou het niet verhelderend zijn om, zoals Heidegger, een onderscheid te maken tussen ding en object? In dat licht is *Körper* inderdaad het geobjectiveerde lichaam, bijvoorbeeld door een arts behandeld. Daartegenover is het lichaam-ding van de orde van het *Leib* en concreet in de ervaring geïntegreerd. Wie een getransplanteerde hand als object blijft beleven, raakt over de vervreemding niet heen, de hand blijft zelfstandig. Wie zich die hand weet eigen te maken, ervaart in toenemende mate de dingmatigheid van de hand, verlijfelijkt die hand tot die niet meer van de andere *Leib*-ervaringen is los te maken, tot die niet meer te verzelfstandigen is. Die hand wordt *daseinsmäßig*. Analooq hiermee zijn ook de dingen van het huis ‘verlijfelijkt’, terwijl het meubilair van een ziekenhuiskamer meestal tot de orde der objecten blijft behoren. Omdat het huis noch de woonkamer objecten (*Körper*) zijn, schrijft Paul van Ostaijen dat Marc ’s morgens (niet de objecten, maar) de dingen begroet. In de dingmatigheid van de lichamelijk-

heid is mijn identiteit als lichaam-subject, als het historisch door de wereld getekende zelf, werkzaam. Daarom zou het, zo suggereren we, vruchtbaarder zijn niet van een *Fremdkörper*-ding te gewagen, maar van een *Fremdkörper*-object. Het ding impliceert immers verbondenheid en vertrouwdheid, terwijl het object, ook etymologisch, verzelfstandigd is, 'voor-werp'.

Tenslotte nog dit. Jenny Slatman is in het Nederlandse taalgebied niet de eerste die, onder meer door Merleau-Ponty geïnspireerd, over lichamelijkheid schrijft. Frederik Buytendijk krijgt nog een kleine plaats in een noot en is in de bibliografie met een titel opgenomen. Over de rest van de Utrechtse school verneemt de lezer echter niets, ook niets over het cultuurhistorisch-fenomenologisch rijke tweedelinge werk van Jan Hendrik van den Berg, *Het menselijk lichaam* (I: Het geopende lichaam; II: Het verlaten lichaam). De hier aangeraakte thematiek kent in het Nederlands taalgebied een niet te miskennen traditie. We moeten die niet vergeten.

Jacques DE VISSCHER

UWE AN DER HEIDEN und Helmut SCHNEIDER (Hrsg.), *Hat der Mensch einen freien Willen?* Die Antworten der großen Philosophen (Reclam Universal-Bibliothek, 18521). Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2007, 15 × 9,5, 344 p., € 9,-.

Een vernieuwde interpretatie van de hersenactiviteit heeft op onze dagen het determinismedebat weer actueel gemaakt. Wat komt eerst: het bewuste wilsbesluit of bewegingen van het lichaam?

Bij deze controversale sluit dit Reclam UB-deeltje aan met een overzicht van filosofische antwoorden op het probleem van de vrije wil door de eeuwen heen. Bij Plato heeft vrijheid alleen een politieke betekenis en komt een begrip van vrije wil niet voor (Dorothea FREDE). Aristoteles heeft evenmin een woord voor de vrije wil maar wijst wel op de problematiek van een causaal determinisme, in het bijzonder met betrekking tot het toekomstige; in zijn reflecties over modaliteit vraagt hij zich af wat 'mogelijk' wel kan betekenen, zonder evenwel een specifiek menselijke rol te overwegen (Chr. JEDAN). Epicurus is de eerste die uitdrukkelijk met de samenhang tussen vrijheid en determinisme bezig is; zijn leer over atomen die van de voorgeschreven baan afwijken is een *ad hoc*-oplossing waarin vrijheid als negatief determinisme wordt voorgesteld (M. HOSSENFELDER). De Stoa benadrukt dat vrijheid een partieel perspectief is (M. FORSCHNER). Plotinus opent een ander perspectief door de menselijke vrijheid van handelen op een psychologisch-metafysische theorie te steunen die naar een absolute transcendentie leidt (W. MESCH).

Van overheersende betekenis voor deze problematiek is het geschrift *De libero arbitrio* (Over de vrije wil) van Augustinus: de vrijheid van de wil moet niet met de natuur maar met de genade in overeenstemming worden gebracht; door zijn antwoord op het dilemma lijkt Augustinus wel de wil maar niet de keuzevrijheid te

redden (Kl. KAHNERT). Thomas van Aquino benadrukt dat vrijheid enkel bestaat waar er kennis of rede is, want pas daar komt de wil ertoe het doel als een redelijke opgave te kennen om het als zijn eigen doelstelling te bevestigen; in die lijn beschouwt Eckhart de menselijke vrijheid als de weg om in vrijheid tot God te gaan (P. NICKL). Scotus en Ockham stellen vragen over de invloeden die op de individuele wil inwerken; voor Scotus kan noodzakelijkheid van het intellect samengaan met indeterminisme van de wil; voor Ockham is de vrijheid van de wil voorwaarde om handelingen aan een subject toe te schrijven (J. BECKMANN).

Descartes beschouwt de vrijheid als de mogelijkheid om neen te zeggen; vrijheid reageert en wordt deliberatieve vrijheid die op empirische en kritische wijze in het oordelen tot uiting komt (U. STEINVORTH). Spinoza bepaalt de eigen wezenlijke natuur als datgene wat vrijheid moet heten, een vrijheid die vollediger wordt bij het voortschrijden van haar kennis (R. WIEHL). Door Locke en Hume wordt wilsvrijheid niet meer aanvaard, wel nog vrijheid van handelen (J. KULENKAMPFF). Ook in de Franse en Duitse verlichting verliest de metafysische speculatie haar centrale plaats; de aandacht verschuift er naar de vraag of het mogelijk is te handelen alsof men vrij is of uit een gevoel van vrijheid (U. DIERSE). De hele problematiek wordt bij Leibniz nog eenmaal samengevat: hoe kan de mens vrij zijn tegenover God, tegenover een mechanisch deterministische natuur en tegenover een biologisch instinctieve natuur? Modale overwegingen over de wijze waarop mogelijkheden gestructureerd zijn, brengen Leibniz tot metafysische veronderstellingen die voor het statuut van de vrijheid een bepalend karakter hebben en zonder welke onze morele begrippen hun zin drengen te verliezen (H. POSER).

Vanaf Kant wordt vrijheid opgevat als datgene waardoor een handeling op redenen gesteund is. Dat heeft geen onmiddellijke metafysische implicaties meer. De categorische imperatief dwingt elke zintuiglijke streving tot redelijkheid maar dat zegt niets over de manier waarop de morele persoon in de zintuiglijke wereld actief optreedt (R. BRANDT). Fichte redeneert niet vanuit het vooraf gegeven lichaam maar stelt het ik voor de tot uiting gebrachte eenheid van het handelende lichaam garant (U. JECK). Voor Schelling zijn noodzakelijkheid en vrijheid op zich identiek en is het aan het individu zich er voor in te zetten opdat de vrijheid tot haar recht zou komen (H. EIDAM). Bij Hegel is het de vrijheid van de wil die het eigene van de subjectieve geest bepaalt; alleen een geheel van objectief gevormde instituties kan waarborgen dat dit zeker zo is (D. STEDEROTH). Volgens Schopenhauer biedt het besef van een eigen bestaansgrond aan de wil de vrijheid om tegen de natuurnoodzakelijkheid te kunnen optornen (A. SCHMIDT). Heidegger tracht de gebruikelijke probleemstelling om te keren door de vrijheid niet als een kwestie van causaliteit te beschouwen maar integendeel de causaliteit als een kwestie van op openheid gerichte vrijheid (F.-W. VON HERRMANN). Sartre sluit daarbij aan met zijn opvatting dat de vrijheid een ononderbroken ontwerpen is, in verantwoordelijkheid aan zichzelf; het determinisme ontvlucht die verantwoordelijkheid (Dorothea WILDENBURG). De discussie in de analytische filosofie gaat

over de vraag hoe en in welke mate de uit de evolutie ontstane persoon vanuit de hersenen gestuurd wordt (U. POTHAST).

Met het opnemen van islamitische en boeddhistische antwoorden tonen de uitgevers zich ruimdenkender dan de ondertitel liet verwachten. Waarom dan ook geen christelijke theologen zoals Luther of Calvijn? En vooral: waarom ontbreken Joodse filosofische posities?

Lu DE Vos

Jesse J. PRINZ, *The Emotional Construction of Morals*. Oxford, Oxford University Press, 2007, 24 × 16, IX-334 p., £ 25,- (Hb.).

Jesse Prinz schreef een trilogie die aansluit op de drie delen van David Humes *Treatise of Human Nature*. In *Furnishing the Mind* (2002) en *Gut Reactions* (2004) argumenteert Prinz voor een empiristische benadering van respectievelijk concepten en emoties. Het sluitstuk van het drieluik toont hoe een hedendaags empirist over moraal denkt. In *The Emotional Construction of Morals* (2007) verdedigt Prinz met name een vorm van emotionisme, de opvatting dat moraal gebaseerd is op emoties.

Kenmerkend voor Prinz is zijn interdisciplinaire aanpak van traditionele filosofische problemen. In *The Emotional Construction of Morals* combineert hij de methode van conceptuele analyse met het gebruik van experimentele gegevens uit de psychologie, de neurowetenschappen en de psychopathologie om aan te tonen dat emoties essentieel zijn voor het bestaan van morele eigenschappen en voor onze kennis ervan. Experimenten tonen immers aan dat het vellen van een moreel oordeel bepaalde hersendomeinen activeert die geassocieerd worden met emotionele reacties. En ook psychologische gegevens over psychopaten of andere mensen met emotionele stoornissen bevestigen Prinz' epistemologische stelling dat het hebben van emoties essentieel is voor het ontwikkelen van morele kennis.

Naast een epistemologische stelling poneert Prinz ook de metafysische stelling dat een handeling moreel goed (of fout) is als en slechts als ze een gevoel van goedkeuring (of afkeuring) veroorzaakt bij een normale beoordelaar onder bepaalde omstandigheden. Prinz beantwoordt dus het zogenaamde Euthyphro-dilemma — is het goede een projectie van attitudes, voorkeuren, emoties van het subject of zijn de attitudes, voorkeuren en emoties van het subject reacties op een eigenschap die onafhankelijk van deze attitudes in de realiteit bestaat? — met een variant van het projectionisme, de gedachte dat een object goed is omdat wij het goed vinden en niet andersom.

Dat alles maakt van Prinz geen expressivist. Als emotionist gelooft hij uiteraard dat morele oordelen gevoelens uitdrukken, maar hij ontkent dat morele oordelen *slechts* de expressie van een momentane emotie zouden zijn. Morele oordelen geven ook iets weer over een stand van zaken in de werkelijkheid. Preciezer, het subjectieve

gevoel van goedkeuring dat uitgedrukt wordt in een moreel oordeel, is een respons op een objectieve stand van zaken. Morele goedheid is zelf geen objectieve eigenschap en als dusdanig geen deel van de werkelijkheid. Maar een stand van zaken in de werkelijkheid is moreel goed wanneer hij bepaalde objectieve eigenschappen bezit die morele emoties in het subject veroorzaken. Morele eigenschappen zijn met andere woorden secundaire kwaliteiten (*secondary qualities*).

Elke filosoof die morele eigenschappen definieert in termen van niet-morele eigenschappen die morele reacties veroorzaken, moet een oplossing bedenken voor het feit dat mensen wispelturig zijn en gelijke situaties niet steeds met gelijke reacties beantwoorden. Wat moreel goed of fout is, kan niet afhangen van arbitraire dingen zoals hormonen, slaapproblemen of spijsverteringsstoornissen die emotionele reacties beïnvloeden. Prinz omzeilt deze moeilijkheid door gevoelens (*emotions*) te onderscheiden van gevoeligheden (*sentiments*). Hij definieert *sentiments* als disposities die zich manifesteren in emoties. Een fobie bijvoorbeeld is geen gevoel (niet iets dat men voelt), maar een fobie veruitwendigt zich wel in de emotie angst in bepaalde situaties. Moraal werkt op basis van disposities volgens Prinz. Opdat het plegen van een moord moreel fout zou zijn, is het niet noodzakelijk dat men steeds de emotie van afkeer voelt wanneer men ermee geconfronteerd wordt. In Prinz' opvatting volstaat het dat men een negatieve vooringenomenheid heeft ten aanzien van moord. Of men deze dispositie heeft, hangt af van een fysieke toestand in de hersenen die zich voordoet onafhankelijk van het feit hoe vaak de dispositie zich manifesteert in een emotie of hoe vaak men een moreel oordeel velt.

Prinz' opvatting over hoe moraal werkt, doet enerzijds denken aan Hume en diens aansporing om de blik inwaarts te keren als men de grond van moraal wil vinden. Maar anderzijds verwerkt Prinz ook aspecten uit een niet-humeaanse traditie die morele eigenschappen definieert als respons-afhankelijke eigenschappen van een handeling of situatie. Deze affiniteit met de '*sensibility-theory*' van onder anderen John McDowell verbaast in zekere mate, gezien Prinz' onverholen afkeer van het nonnaturalisme (dat hij trouwens een beetje flauw en onterecht voorstelt als een geloof in elfen en geesten).

Prinz doopt zijn theorie 'het constructief sentimentalisme', waarmee hij de nadruk legt op zijn overtuiging dat moraal geconstrueerd wordt door sentimenten. Als dat waar is, is moraal relatief. Waar mensen gevoelig voor zijn, hangt immers af van tijd en plaats. Kannibalisme is in de ene cultuur normaal en in de andere weerzinwekkend. Gesteund door antropologisch onderzoek verwerpt Prinz het idee van morele objectiviteit. Hij besteedt vier van de acht hoofdstukken in *The Emotional Construction of Morals* aan de relativistische implicaties van zijn constructief sentimentalisme. Hij argumenteert dat moreel debat en morele vooruitgang mogelijk zijn net omdat de ontwikkeling van moraal een cultureel-historisch proces is. Morele systemen kunnen probleemloos getoetst worden aan evaluatieve doch volgens hem niet-morele criteria zoals consistentie, bijdragend tot sociale stabiliteit, bevorderlijk voor individueel welzijn enzovoort zonder dat men een transcendent

standpunt, dat is een standpunt los van enige cultureel-historische context, moet innemen. In zijn pleidooi voor een historische verklaring van morele waarden integreert Prinz tot slot een aanklacht tegen de momenteel zo populaire evolutionaire ethiek. De evolutionaire beginselen waartoe sommigen moraal terugvoeren, zijn volgens hem te armoedig om de relaties tussen mensen te regelen. De menselijke natuur kan dus evenmin dienen als objectieve basis voor moraal.

Jesse Prinz is een jonge beloftevolle onderzoeker met de ambities van een systeemdenker: hij beperkt zich niet tot moraal, maar past zijn naturalistische beginselen toe op zowat alle domeinen van de filosofie. Ook in de epistemologie, esthetica, filosofie van de geest en het handelen ontwikkelt Prinz zijn eigen positie. Met betrekking tot zijn constructief sentimentalisme lijdt het geen twijfel dat Prinz een vaste plaats zal verwerven in de meta-ethiek en morele psychologie. Hij slaagt erin om eeuwenoude ethische vraagstukken te verbinden met de allernieuwste revelaties in de neurowetenschappen. En ook het resultaat van deze methode is boeiend: een relativistisch beeld van moraal gebaseerd op subjectieve attitudes dat echter niet uitmondt in een moreel nihilisme, maar integendeel bevestigt dat het ene morele systeem beter is dan het andere.

Katrien SCHAUBROECK

Gabriele TAYLOR, *Deadly Vices*. Oxford, Clarendon Press, 2006, 21 × 14, 163 p., £ 25,-.

Gabriele Taylor is een voorbeeldige auteur: ze schrijft niet veel, en gebruikt niet meer woorden dan nodig is, maar wat ze schrijft is zonder uitzondering bijzonder goed. Het hier te bespreken boek is weer een pareltje. In ongeveer 150 pagina's geeft zij een zeer rijke en grondige beschrijving van de zeven doodzonden, of dodelijke deugden, zoals zij ze noemt (*acedia* of ledigheid, *superbia* of hoogmoed, *invidia* of nijd, *avaritia* of hebzucht, *luxuria* of wellust, *gula* of vraatzucht en *ira* of woede) en van verschillende vormen daarvan, evenals van twee zogenoemde 'hoofdzonden' (brutaliteit en wreedheid), en voorts een interpretatie van wat die zonden of ondeugden gemeenschappelijk hebben, waarom ze 'dodelijk' genoemd kunnen worden en hoe ze zich verhouden tot (welke) deugden.

Een beknopte samenvatting. Hoofdstuk I gaat over de verhouding tussen ondeugden en deugden; ondeugden zijn het negatieve spiegelbeeld van de deugden: zoals deugden welzijn verzekeren, betekent ondeugd schade; ondeugden zijn, net als deugden, karaktertrekken; de ondeugd bestaat in exces, zoals de deugd bestaat in maat. Hoofdstuk II gaat over de *acedia*, en over het verschil tussen emoties en stemmingen; over de vermeende noodzaak van een objectief criterium in de ethiek; over het dodelijke van de doodzonden: ze tasten het zelf van de persoon aan. Hoofdstuk III handelt over *invidia* en *avaritia* en over de ik-betrokkenheid van de

ondeugden; ze leiden tot een bepaald soort van zelf-beschadiging: zelf-bedrog en het onvermogen zichzelf en (en in) de wereld correct waar te nemen. Hoofdstuk IV gaat over wat een zelf is, hoe het tot stand komt, en hoe het door ondeugden kan verkommen; de ondeugden karakteriseren een zelf dat gefocust is op zichzelf in plaats van op de wereld, dat bestaat uit gevoelens die slechts weinig object-betrekking kennen en daardoor moeilijk door waarnemingen van en oordelen over de werkelijkheid kunnen worden gecorrigeerd, maar dat in plaats daarvan vanuit zichzelf een beeld van de werkelijkheid projecteert, en dat op die manier zichzelf misleidt uit vrees voor een bedreiging van het eigen ingebeelde zelf. Hoofdstuk V gaat over *superbia* en *ira* en laat zien hoe die ondeugden inderdaad in hun betrokkenheid op het zelf ‘dodelijk’ worden, want oncorrigeerbaar door een buitenwereld. Hoofdstuk VI, waarin de *gula* en de *luxuria* worden beschreven, gaat over hoe eigenlijk alle ondeugden (behalve de *acedia*) op dit punt verwant zijn, dat ze dat zelf corrumperen. Hoofdstuk VII gaat over het verband tussen de geperverteerde zelfgerichtheid van de dodelijke ondeugden (doodzonden) en de schadelijke werking ervan op anderen (‘hoofdzonden’, m.n. wreedheid en bruutheid). En hoofdstuk VIII tenslotte gaat weer over de verhouding tussen deugden en ondeugden; nu wordt aangegeven welke deugden op welke manier corrigerend werken op welke ondeugden. Daartoe wordt op de eerste plaats de liefde beschreven, maar deze wordt vooral ‘epistemisch’ geduid: als openheid voor een buitenwereld en daardoor zelf-transcenderend. Vervolgens blijken de kardinale deugden alle vier nodig voor de doorbreking van de vicieuze werking van de ‘dodelijke ondeugden’.

Taylor verbindt het beste uit de analytische en de continentale traditie; met scherpe analyses bewerkt ze de alledaagse taal tot een begrippelijk netwerk, waaruit de figuren van de zeven doodzonden en wat zij gemeenschappelijk hebben in fenomenologische helderheid te voorschijn komen. De grote wereldliteratuur levert regelmatig treffende illustraties van de beschreven houdingen. Het boekje is een voorbeeld van ethiek als morele psychologie. In een beschrijving die steunt op de morele ervaring, zoals die in een traditie van filosofie, theologie, literatuur en taalontwikkeling is neergeslagen, verheldert ze waar het volgens de deugdetiek in de moraal om gaat, namelijk om de cultivering van een florerend zelf. Die aandacht voor het zelf maakt deze moraal niet ‘egoïstisch’, omdat dat zelf inclusief is. Taylor laat bijvoorbeeld zien hoe de dodelijke ondeugden, door hun vicieuze betrokkenheid op het eigen zelf, juist predisponeren tot bruutheid en wreedheid jegens anderen. En de liefde die de basis vormt van wat zij “counter-vailing virtues” noemt, is evenzeer zelfliefde als liefde voor anderen, omdat ze als zelfliefde precies zelftranscenderend is: deugdzame zelfliefde weet te onderscheiden tussen voorkeuren en waarden, koppelt de zelfwaardering aan de waardering door anderen, en waardeert het zelf om zijn toewijding aan wat op zichzelf van waarde is.

Dat er door het boekje ook vele vragen worden opgeroepen die niet beantwoord worden (bijvoorbeeld: of de verbinding tussen de klassieke deugdetiek en de

christelijke traditie die van (dood)zonden spreekt wel zo gemakkelijk kan worden gelegd; wat de moreel-pedagogische implicaties zijn van Taylors begrip *countervailing virtues*; of de inpassing van de beschreven houdingen in het schema van de zeven doodzonden soms niet wat geforceerd is, enzovoort), doet niets af aan al het moois dat het boekje wel te bieden heeft.

Paul VAN TONGEREN

Anne-Marie DILLENS et Bernard VAN MEENEN (dir.), *La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 117). Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2007, 23 × 15, 246 p., € 38,-.

Door de rechterlijke uitspraak van Neurenberg werd in 1947 vastgelegd dat een mens nooit tot de som van zijn daden of organen, tot een dier, machine of ding mag worden herleid. Geen van die daden of gedachten, ook geen animaal of mechanisch gedrag, mag dus ooit als argument worden ingebracht voor of tegen een dergelijke reductie. Indien er zoiets als menselijke waardigheid bestaat, is die in elk geval niet van inductieve aard. Voor de menswetenschappen is het dan de vraag hoe die waardigheid aan het licht te brengen of te bepalen.

De menselijke waardigheid, stellen de auteurs in dit boek, valt binnen het filosofische en theologische perspectief. Tijdens het academiejaar 2006-2007 organiseerden de Facultés universitaires Saint-Louis in Brussel twee lessenreeksen rond deze problematiek, *La dignité: une valeur fluctuante?* en *Dignité humaine, dignité de Dieu*. Dat leidde tot deze waardevolle publicatie.

De eerste reeks — het eerste deel van dit boek — volgt de filosofische benaderingswijze. In het spoor van Heidegger constateren de auteurs dat de recente geschiedenis toont hoe de menselijke waardigheid voortdurend bedreigd wordt door wat samenvattend de technologie wordt genoemd. Natuurlijk was die waardigheid ook vroeger onophoudelijk aan krenking onderhevig, maar heden ten dage heerst alom de illusie dat de technologie (telecommunicatie, economisch management, bio-ethiek, ...) aan de mens dienstbaar is en dat de mens daarin zijn meesterschap toont. Dat is nu juist de kern van wat Heidegger (overigens in dit boek amper vermeld) het hoogste gevaar achtte voor de menselijke waardigheid: de technologische ontmenselijking. We slagen er immers niet in die waardigheid, als legitimatie tegen de ontmenselijking, in ons recht, ethiek of antropologie vast te leggen. Blijft er voor de filosofie nog een verstaanbare eigenschap 'waardigheid' over als we de psychologische, sociologische, economische, etnologische en andere factoren uit de bepaling van de mens gaan wissen? Of wordt in al die factoren de waardigheid belichaamd en uitgedrukt zonder dat ze ertoe te herleiden is? Moeten we uiteindelijk niet opnieuw te rade gaan bij de filosofen die onomwonden de waardigheid van de mens

in zijn vermogen tot zelfbepaling situeren? Maar is juist dát vermogen in onze tijd niet aan velerlei vormen van ontaarding onderhevig?

De theologie benadert de waardigheid van de mens anders, niet in termen van grondslag of maatstaf, maar van gebeuren en ontmoeting. Zij gaat uit van de ervaring dat Gods waardigheid niet moet worden gezocht in prestaties die intellectueel, artistiek of moreel de aandacht trekken. Door mens te worden toont God dat Hij het 'vlees' niet onwaardig acht. Misschien wordt dáárin een spoor van menselijke waardigheid zichtbaar, althans voor gelovigen? God acht het de moeite waard zich voor de mensen in een eenvoudige medemens te tonen, weldoende rondgaand, bereid zich als uitschot te laten afslachten. Door "aan de mensen gelijk te worden" (Fil. 2,7) verschijnt Hij in heerlijkheid. In de theologie wordt uitgelegd waarom de mogelijkheid om aan de goddelijke levenskracht deelachtig te worden, de mens ervan weerhoudt om van de vraag naar de menselijke waardigheid een louter theoretische of filosofische vraag te maken. De mens zoekt en vindt zijn waardigheid doordat hij zich niet onwaardig voelt om, in navolging van Christus, met sukkelars, gekwetsten, armen... om te gaan. Zoals Vincent de Paul het zei: "de armen zijn onze meesters en omwille van de liefde zullen ze het ons vergeven dat we hen brood geven". De liefde is in staat om een gebaar zoals 'geven' — dat onwaardigheid bevestigt — te doen excuseren en als het ware te wissen. Goddelijke en menselijke waardigheid veronderstellen hier elkaar zonder met elkaar samen te vallen.

Toch weet ook de theologie zich beperkt bij het bepalen of begrijpen van de menselijke waardigheid. Ze beweert zeker niet dat zij de filosofische onbepaaldheid kan verhelpen. De theologische en filosofische perspectieven raken elkaar, vullen elkaar zelfs aan. Maar het ene zowel als het andere blijft noodgedwongen voorlopig. De menselijke waardigheid blijft onvatbaar en kwetsbaar, en de bedreigingen blijven reëel.

Erik MEGANCK

Valeer NECKEBROUCK, *Antropologie van de godsdienst*. De andere zijde (Studia Anthropologica). Leuven, Universitaire Pers, 2008, 24 × 16, 502 p., € 49,50.

Eén opzet beheerst deze studie: de diepe verwevenheid aantonen van de godsdienst met de gehele cultuur waartoe hij behoort en terzelfder tijd de eigenheid belichten van de religie ten opzichte van de andere cultuurdimensies. Neckebrouck formuleert dit opzet duidelijk in het korte hoofdstuk 5, *Religie en cultuur*. Pas in hfst. 8 echter bespreekt hij grondig de vraag die daarbij geïmpliceerd is, of men van de religie een substantiële of een functionele definitie moet geven. Terecht, volgens mij, argumenteert hij voor de substantiële definitie, waarvan de objectieve wetenschappelijke houding moet uitgaan. Die dispositie is inderdaad de enige die het mogelijk maakt de verschillende functies van een religie te erkennen en te onderscheiden. Persoonlijk zou

ik, daarbij aansluitend, benadrukken dat de functionele verwachtingen, die normaal met de religie verbonden zijn, ook leiden tot de crisissen in de religies (waarvan de studie eveneens tot de culturele antropologie behoort).

De aandacht voor de eigenheid van de religie wordt bij Neckebrouck aangescherpt door de observatie dat de religie een “enigma” is voor het evolutionistische standpunt dat de cultuurantropologie tegenover de onderscheiden culturen waarmee de religies vervlochten zijn doorgaans inneemt. Neckebrouck oordeelt dat dit raadsel “vooralsnog onoplosbaar schijnt” (p. 177). Hij merkt op dat, “paradoxaal op het eerste gezicht, [...] religies blijven bestaan niet ondanks, maar *dankzij* het feit dat zij op belangrijke punten ingaan tegen het normale verwachtingspatroon dat door de cultuur wordt voorgehouden” (p. 175). Dat oordeel is wellicht ingegeven door de ontgoochelende lectuur van de vele positivistisch georiënteerde studies die de auteur ten overvloede citeert. In die context wijst hij er trouwens op dat de universalistische godsdiensten het meest succesvol geweest zijn, hoewel zij in plaats van de sociale cohesie te bevorderen divergentie en scheuring hebben teweeggebracht (p. 171).

Op vele duidelijke en volgens mij juiste stellingnamen wordt de lezer voorbereid door het zeer omvangrijke (p. 13-61) en merkwaardig goed geïnformeerde eerste hoofdstuk over de wederwaardigheden van de verhouding tussen antropologie en religie. Daar laat Neckebrouck ook uitdrukkelijk zijn sympathie blijken — gelukkig, volgens mij — voor de genuanceerde ideeën van E.E. Evans-Pritchard. In dat domein is deze een eerder uitzonderlijke figuur, die zich geen zorgen maakt, evenmin als Neckebrouck, over een probleem dat de rationalistische auteurs als uitdagend voorkomt: hoe een verklaring vinden voor het feit dat religie in praktisch alle beschavingen zo’n belangrijk fenomeen is? Neckebroucks tweede hoofdstuk, *Over bestaan en niet bestaan van religie*, lijkt me echter een te vlugge en te polemische tekst. Hfst. 3 betoogt dan weer duidelijk dat religie in cultureel opzicht een universeel fenomeen is. Ik vraag me wel af wat Neckebrouck denkt van de vele bevoegde auteurs die in de oude Chinese cultuur juist de afwezigheid van religie opmerken, tenminste wanneer zij het onderscheid maken tussen religie en ethiek. Neckebrouck zelf wil religie niet “te etnocentrisch” bepalen door ze te beschouwen als de interactie met “culturally superhuman beings” en vervangt die formulering liever door: met een “culturally postulated other dimension (side, reality)”. Maar *other* dan wat? Daarover gaat het precies. De tekst over de mythen, die een vorm van “integratie van geloofsvoorstellingen” (p. 466) zouden zijn, lijkt me te vlug en te rationalistisch gedacht.

Enkele kritische opmerkingen en vraagtekens verhinderen niet dat men dit omvangrijke werk om zijn vele kwaliteiten bewondert. De kennis van de uitgebreide antropologische literatuur is indrukwekkend. Veel aandacht gaat uit naar het wetenschappelijke karakter van de culturele antropologie (zie bijvoorbeeld p. 349) en naar de zorgzame epistemologie van die wetenschap. De relaties tussen religie en cultuur worden grondig bestudeerd, met behoedzame wetenschappelijke neutraliteit. De verscheidene dimensies van de menselijkheid en van de religieuze concepties en uitdrukkingen komen aan bod. De auteur heeft oog voor de samenhang tussen

kosmologie en religieuze concepties en een duidelijke zorg om het moeilijke onderscheid te behouden tussen beschrijven, interpreteren en verklaren.

Antoon VERGOTE

Louis DUPRÉ, *Religion and the Rise of Modern Culture*. Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 2008, 23 × 15, VIII-122 p., \$ 25,- (Pb.).

Dit boek is de neerslag van de Erasmus Lectures die Louis Dupré in het academisch jaar 2005-2006 gaf aan de University of Notre Dame. Zoals bekend onderscheidt Dupré drie stadia in de moderne westerse cultuur: allereerst is er de periode van het humanisme en de renaissance (15de en 16de eeuw), die hij portretteert in zijn eerste grote cultuurfilosofische studie, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* uit 1993 (zie TvF 56/1994, p. 552-555); vervolgens is er de verlichting (tussen 1648 en 1789), die hij beschrijft in zijn tweede studie, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* uit 2004 (zie TvF 68/2006, p. 157-168). Over de periode na de Franse revolutie heeft Dupré een derde cultuurfilosofische studie in het vooruitzicht gesteld.

De vier eerste hoofdstukken van onderhavig boek zijn een buitengewoon heldere samenvatting van de ideeën die Dupré uitvoerig heeft uitgewerkt in zijn twee grote cultuurfilosofische studies. In het eerste ('The Form of Modernity') en tweede hoofdstuk ('Nature and Grace') schetst hij de geleidelijke implosie van de middeleeuwse synthese. Twee centrale componenten van deze synthese kwamen door het nominalisme onder druk te staan: het realiteitsgehalte van de universalia en, hand in hand daarmee, het evenwicht tussen genade en natuur, tussen menselijke inspanningen en de goddelijke wilsbeschikking. In het derde ('The Crisis of Enlightenment') en vierde hoofdstuk ('On the Intellectual Sources of Atheism') beschrijft Dupré hoe, tegen de achtergrond van deze evolutie, het subject geleidelijk een centrale rol krijgt toebedeeld en het atheïsme — in de moderne betekenis van een restloze afwijzing van transcendentie — kan opkomen.

De hoofdstukken 5, 6 en 7 kunnen we lezen als voorstudies van het derde cultuurfilosofische werk. Na de Franse revolutie is de religie weliswaar niet langer dominant, maar keert ze, getransformeerd door de moderne evoluties, terug en is ze vooral in de Duitse cultuur opnieuw prominent aanwezig. Dupré gaat na hoe deze 'getransformeerde' religie zich in de 19de eeuw daar op drie terreinen manifesteert. Dat gebeurt in de romantische poëzie van Goethe, Schiller en Hölderlin ('God and the Poetry of the New Age'), in de idealistische filosofie van vooral Schelling ('Schelling and the Revival of Mythology') en in de theologie van de vroege romanticus Schleiermacher en de late romanticus Kierkegaard ('The Rebirth of Theology').

In een korte conclusie wijst Dupré op de invloed van de moderniteit op de hedendaagse beleving van religie en secularisering. Hij houdt daarin een pleidooi

voor het herdenken van de relatie tussen genade en natuur — waarbij hij zich laat inspireren door theologen als Henri de Lubac en Hans Urs von Balthasar — en voor de herontdekking van een symbolische religieuze taal die haar ontologische dimensie moet terugvinden. De vraag is echter of de hedendaagse westerling, gepokt en gemazeld door de nominalistische omslag, daartoe nog in staat is. Of in de woorden van Dupré zelf: “What is needed most of all is an attitude in which transcendence *can be recognized again*” (p. 117).

Dit boek is een kleinood. Enerzijds is het een voorbeeldig heldere en tegelijk genuanceerde weergave in kort bestek van de complexe rol die de religie heeft gespeeld in het ontstaan van de moderne cultuur, anderzijds is het een wegwijzer om de gedetailleerde uiteenzettingen in Dupré's twee grote werken over dit thema ter hand te nemen. En tegelijk doet het uitkijken naar zijn derde boek over de peripetieën in de westerse cultuur tijdens de 19de en 20ste eeuw.

Guido VANHEESWIJCK

Valerie TIBERIUS, *The Reflective Life*. Living Wisely with our Limits. Oxford, Oxford University Press, 2008, 24 × 16, 222 p., £ 30,-.

Hoewel haar nieuwe boek *The Reflective Life* heet, mag uit de titel niet worden afgeleid dat Valerie Tiberius haar lezers oproept om meer te gaan reflecteren. Resultaten van empirisch psychologisch onderzoek hebben volgens haar juist aangetoond dat de rede ons leven maar in geringe mate kan beïnvloeden. De rede kan beter vergeleken worden met iemand die door een grote olifant wordt meegevoerd dan met een bestuurder die zijn strijdwagen volledig onder controle heeft. Tiberius waarschuwt dat we niet verder zullen komen met de vraag hoe we moeten leven wanneer we ons aan deze laatste metafoer van de rede blijven vastklampen.

De titel van het boek snijdt nochtans hout, omdat Tiberius niet helemaal van de redelijkheid afstand blijkt te willen doen. Ze geeft twee redenen waarom we de rede toch nodig hebben. De eerste betreft de onaantrekkelijkheid van het alternatief. In een leven zonder reflectie zouden de passies onze lange-termijnbelangen behoorlijk dwarsbomen. Een tweede, belangrijker reden is dat het volgens Tiberius simpelweg onmogelijk is om niet te reflecteren wanneer we eenmaal geïnteresseerd zijn in de vraag hoe we moeten leven. Iedereen die zichzelf zo'n vraag stelt, geeft er blijk van op een reflectieve manier op zijn leven betrokken te zijn. Dat we door-en-door reflectieve wezens zijn, wordt in het boek herhaalde malen benadrukt.

Tiberius' boek is een poging om de vraag te beantwoorden hoe we die noodzakelijke reflectie zo vorm kunnen geven dat met de beperkingen van de rede rekening gehouden wordt. Haar antwoord luidt dat we niet zozeer méér maar wel betere reflectie moeten nastreven. Hoe kan onze reflectie worden verbeterd? Niet door de rede te isoleren van andere vermogens, maar door haar aan te vullen met emoties,

stemmingen, verlangens en ervaringen. Door de training van de rede kunnen *qualities of mind* of *habits of thought* ontstaan, die Tiberius reflectieve deugden noemt. Deze deugden stellen ons in staat om te bepalen wanneer we wel en niet moeten reflecteren, gegeven onze behoeftes en beperkingen.

Na een inleidend eerste deel worden in het grootste, tweede deel vier deugden uitgewerkt die volgens Tiberius voor de juiste mate van reflectie kunnen zorgen, te weten: 'flexibiliteit', 'perspectief', 'zelfbewustzijn' en 'optimisme'. Zelfbewustzijn, bijvoorbeeld, bestaat uit het vermogen om zelfkritisch te zijn en een gepaste bescheidenheid te tonen met betrekking tot wat men over zichzelf kan uitvinden. De zelfbewuste persoon zal daarmee uiteindelijk 'betere' keuzes kunnen maken, dat wil zeggen: zijn keuzes zullen beter de waarden, belangen en talenten van die persoon reflecteren. Met deze deugdentheorie zet Tiberius het project voort van haar proefschrift (*Deliberation about the Good: Justifying what we Value*, Routledge, 2000), waarin ze al de deugden 'kritische zelfreflectie' en 'stabiliteit van houdingen' beschreef. De theoretische uitwerking van deze deugden noemt Tiberius de *Reflective Wisdom Account*. Die naam maakt duidelijk waartoe het cultiveren van de reflectieve deugden moet leiden: een wijs en verstandig leven.

Toch is dat niet het hele verhaal. Tiberius geeft toe dat alleen reflectieve deugden niet voldoende zijn voor een wijs leven. Als iemand geen conceptie van het goede leven heeft, kan er ook geen reflectie op die conceptie plaatsvinden. In het derde deel van het boek wordt daarom de vraag verkend hoe een moreel leven en de reflectie daarop precies met elkaar samenhangen. Idealiter, stelt Tiberius, kunnen morele opvattingen na reflectie worden geaffirmeerd. Hoewel ze benadrukt geen uitspraken te willen doen over individuele concepties van het goede leven, wordt het ideaal van de reflectieve affirmatie in de loop van het boek zelf als een noodzakelijke voorwaarde voor een conceptie van het goede leven gepresenteerd. Ze prijst reflectie aan, om daarmee te voorkomen dat mensen hun leven laten leiden door sociale rollen, religie of de gemeenschap waarin ze leven (p. 11).

Interessant aan Tiberius' boek is de poging om reflectieve deugden te formuleren die de beperkingen van onze rede eerder als vertrekpunt dan als eindpunt nemen. Daarmee gaat ze verder dan filosofen en sociaalpsychologen die het laten bij de constatering dat de menselijke rede een problematische notie is. Wel had het begrip 'deugd' verder uitgewerkt kunnen worden. Nu wordt de deugd simpelweg opgevat als een verzameling disposities die als een regulatief ideaal functioneren (p. 17) zonder dat duidelijk wordt hoe bijvoorbeeld voelen, denken, ervaren en handelen precies met elkaar samenhangen. Verder schrijft ze deugden meer als situationele '*problem-solving strategies*' te zien dan als robuuste karaktereigenschappen, zonder dit onderscheid goed uit te werken of überhaupt een rechtvaardiging voor die keus te geven. Wanneer Tiberius haar eigen oproep om filosofische theorieën door de empirische psychologie te laten informeren serieus neemt, dan zou ze daarmee kunnen aanvangen door zelf een grondigere morele psychologie uit te werken. Nu stapt ze te snel over op de beschrijving van de vier afzonderlijke deugden.

Een laatste punt heeft betrekking op de relatie tussen de reflectieve deugden en de opvattingen waarop gereflecteerd wordt. Het reële conflict tussen de reflectieve deugden die Tiberius voorstelt en de particuliere deugden die bij een specifieke conceptie van een goed leven passen, wordt volgens mij nog te weinig gethematiseerd. Kan bij zo'n conflict de rede nog wel als onpartijdige scheidsrechter optreden? Om een antwoord op die vraag te kunnen geven, hadden de precieze grenzen aan de redelijkheid verder moeten worden gespecificeerd. Hoewel Tiberius vertrekt vanuit de gedachte dat de menselijke rede een stuk feilbaarder is dan we aanvankelijk dachten, maakt haar boek duidelijk dat ze er tegelijkertijd niet zonder kan.

Wouter SANDERSE

Alan THOMAS, *Value and Context*. The Nature of Moral and Political Knowledge. Oxford, Clarendon Press, 2006, 24 × 16, X-347 p., £ 45,-.

De vraag naar het statuut van morele kennis bekleedt een centrale plaats in de hedendaagse meta-ethiek van Anglo-Amerikaanse signatuur. Alan Thomas levert met deze lijvige en wijdlopijge studie, gebaseerd op zijn doctoraat aan de universiteit van Oxford, een ambitieuze maar waardevolle bijdrage tot dit debat. Hij noemt in de aanhef van zijn boek de discussies tussen cognitivisten en non-cognitivisten een dovemansgesprek, dat alleen ontward kan worden door de ontwikkeling van een contextualistische (morele) epistemologie. Vertrekkend van het interne realisme, zoals ontwikkeld door vooral John McDowell en David Wiggins, stelt Thomas dat discussies op het domein van ethiek en politiek wel degelijk gebaseerd zijn op waarheidsclaims: morele categorieën refereren echter niet aan de werkelijkheid zoals die voor de wetenschappelijke blik ("the view from nowhere") verschijnt, maar aan kwaliteiten die gereveleerd worden als object-relatieve realiteiten, zij het op basis van menselijke sensibiliteiten en binnen specifieke levensvormen. Hoewel in die zin context-afhankelijk, zijn morele distincties niet rationeel neutraal of immuun voor redelijke verantwoording en argumentatie.

In Deel 1, 'Moral Knowledge and Moral Reasons', werkt Thomas dit algemene uitgangspunt uit in een overzichtelijke weergave van het cognitivisme/non-cognitivism-debat dat geïnaugureerd werd door Mackie en Harman. Aan de hand van Wittgenstein, McDowell en Wiggins bepleit de auteur dat de best mogelijke verklaring van ons praktisch redeneren wordt geleverd door het cognitivisme. In ons gebruik van "thick conceptions" van morele reflectie refereren wij immers aan een intersubjectieve werkelijkheid die beoordeeld kan worden als een systeem van hiërarchisch geordende morele redenen: de waarheid of onwaarheid van morele oordelen stoelt zodoende op basis-assumpties van het praktische redeneren die minder of meer verantwoordbaar zijn. Beslissend lijkt evenwel de bekommernis van morele

actoren — goed opgevoed en wel geïnformeerd — om verantwoordbare morele claims te maken. In een tweede deel, getiteld ‘Norm-Expressivism and Non-Objectivism’, gaat Thomas meticuleus na waarom respectievelijk het expressivisme van Simon Blackburn en het non-cognitivisme van Bernard Williams tegen de basis-intuïtie van het cognitivisme ingaan.

In deel 3, ‘Contextualist Moral Justification’, werkt Thomas deze basisassumpties verder uit ten gunste van een contextualistisch moreel realisme. Nu wordt Michael Williams ingeroepen om de stelling te ondersteunen dat *binnen* de context van een morele traditie wel degelijk morele kennis adequaat of inedequaat kan zijn en dus voorwerp van weerlegging en bekrachtiging (rechtvaardiging) op basis van waarheidsclaims. Mij is echter niet duidelijk in welke zin Thomas’ intern realisme hier een weerlegging inhoudt van het perspectivisme en anti-cognitivisme van onder meer Bernard Williams (Thomas’ belangrijkste gesprekspartner). B. Williams toont juist aan dat het interne verstaan van een morele traditie steunt op een niet verder rationeel te begronden vertrouwen (“confidence”) dat geenszins vertaalbaar is als de rationele instemming met een waarheidsclaim. Elke vorm van morele discussie en waarheidsaanspraak kan dus even goed begrepen worden, zo kan de non-cognitivist volhouden, als een pseudo-declaratieve vorm van taalgebruik, gebaseerd op de expressie van gevoelens en diepgewortelde, maar louter emotieve intuïties.

In deel 4, ‘Contextualism in Political Philosophy’, poogt Thomas aan te geven dat zijn contextualisme vruchtbaar kan worden gemaakt voor discussies over de legitimiteit van burgerschap en sociale rechtvaardigheid. Opnieuw blijkt hoezeer de auteur vertrouwd is met de rijkgeschakeerde debatten rond beide kwesties en hoe geduldig hij omgaat met de argumenten pro en contra. Dat blijkt treffend als hij het door Charles Taylor verdedigde concept van burgerschap stelt tegenover een meer neutraal liberalisme waartoe Thomas zelf zich meer geneigd voelt.

Het is werkelijk verbluffend hoe in deze driehonderd bladzijden lange, in kleine letter opgestelde studie, vrijwel alle toonaangevende namen en discussies uit de Anglo-Amerikaanse ethiek van de laatste vijftig jaar de revue passeren zonder dat men ooit het gevoel krijgt dat hier werkelijk een uitweg wordt geboden uit de impasse tussen cognitivisme en non-cognitivisme. Een erudiet werk dus, dat als gids kan dienen langs de vele kronkelwegen en door de duistere tunnels van de hedendaagse Anglo-Amerikaanse meta-ethiek, maar dat de lezer ook achterlaat met het onbehaaglijke gevoel dat het dovemansgesprek alsnog niet beëindigd is.

Willem LEMMENS

Edith DÜSING und Hans-Dieter KLEIN (Hrsg.), *Geist und Literatur*. Modelle in der Weltliteratur von Shakespeare bis Celan. Mit einer Einleitung von Annette und Linda SIMONIS (Geist und Seele, Band 4). Würzburg, Königshausen und Neumann, 2008, 23,5 × 15,5, 338 p., € 34,80.

Dit deel uit de reeks 'Geist und Seele' bevat dertien bijdragen waarin de geestelijke wereld van klassiekers uit de literatuur centraal gesteld wordt. Aan bod komen: de alleenspraken in Shakespeares dramatisch werk, door Linda SIMONIS; de barokke lyriek van Gryphius, door Dirk NIEFANGER; de semantische velden van het woord 'geest' in Goethes *Faust*, door Andreas ANGLET; de tragische held in Schillers klassieke drama, door Wolfgang DÜSING; de Christushymne van Hölderlin, door Johann KREUZER; romantische ironie in de komedies van Tieck, Grabbe en Büchner, door Rudolf DRUX; Dostojewski's *Demonen*, door Horst-Jürgen GERIGK; Baudelaire's *Les Fleurs du Mal*, door Annette SIMONIS; de band tussen lichaam en geest in Prousts *Recherche*, door Thomas KLINKERT; de ironie in Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*, door Matthias BAUER; de religieuze verwijzingen in de poëzie van Bennis, door Theo MEYER; de verbinding van het Faustmotief met muziek in Thomas Manns *Dr Faustus*, door Dieter BORCHMEYER; de meridiaan als symbool van de betrekkingen tussen Celan en Heidegger, door Otto PÖGGELER.

De dertien bijdragen worden voorafgegaan door een algemene inleiding van de hand van Linda en Annette SIMONIS. Zij stellen dat literaire teksten een "bijzonder intellectueel en reflectief potentieel" hebben, dat gevoed wordt door de westerse filosofie en de christelijke religie. Deze geestelijke dimensie komt, volgens hen, in de literatuur vanaf de renaissance naar voren in het thema van het zinzoekend subject, omdat dit subject steeds sterker wordt opgevat als een individu dat zich in zijn verlangen naar zin noodzakelijkerwijze wendt tot het andere, bijvoorbeeld de natuur of het goddelijke. Zij stellen verder dat de betekenissen van dit thema op speelse wijze worden verkend in literaire werken, zodat de literatuur ruimte biedt voor een vrije gedachtewisseling, terwijl de filosofie riskeert de intellectuele speelruimte prijs te geven aan de begrippelijke kaders van strenge argumentaties. Ze wijzen erop dat de bundel vooral beoogt twee perspectieven te openen. Ten eerste, tegen de werkimmanente interpretaties die in de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw de literaire kritiek en literatuurtheorie domineren, biedt de geestgerichte interpretatie uitzicht op de ideeëngeschiedenis waarin literaire werken functioneren als expressies van en aanzet tot mens- en wereldbeelden. Ten tweede, tegen het metafysisch of marxistisch materialisme dat tot midden twintigste eeuw in zwang is in de cultuurwetenschappen, biedt de geestgerichte literatuuranalyse het inzicht dat niet de materie maar de ideeën bepalend zijn voor de ontwikkeling van een cultuur.

Deze algemene inleidende overwegingen worden in de afzonderlijke bijdragen nauwelijks uitgewerkt. De bijdragen zijn interpretatieve analyses waarin vele, en categoriaal verschillende, betekenissen van de term 'geest' ontvouwd worden. De lezer maakt kennis met 'geest' in de zin van de lijfelijke herinnering bij Proust, de

spookachtige verschijning bij Shakespeare, de goddelijke geest die in de poëtische letter tot vervulling komt bij Hölderlin, de duivelse hallucinaties bij Dostojewski — en nog meer. Maar de vele verschillende betekenissen van ‘geest’ die in deze analyses worden blootgelegd, worden niet filosofisch doordacht en nauwelijks betrokken op de historisch-culturele contexten; de analyses blijven grotendeels semantisch immanent. De samenhang van de bijdragen is mede daardoor onvoldoende inzichtelijk.

De ondertitel ‘modellen in de werelddliteratuur’ belooft meer dan wordt waargemaakt. De moderne Duitse literatuur krijgt relatief veel aandacht, terwijl Shakespeare de enige representant is van de Engelstalige literatoren. Waarom deze literatuur gekozen is, en hoe de werelddliteratuur door de besproken werken beïnvloed is, wordt niet uitgelegd.

Het gebrek aan samenhang en aan filosofische of literatuurkritische begrippelijkheid, wordt versterkt door externe elementen. De uitgave bevat geen registers, geen cumulatieve opgave van de gebruikte bronnen en geen auteursgegevens. Wel wordt meegedeeld dat de publicatie voortkomt uit de ‘Tagungen’ van de stichting ‘My Way’. Op internet is te vinden dat de ‘My Way Stiftung’ een particuliere stichting is die tot doel heeft zelfinzicht te bevorderen in de traditie van de filosofie van de ziel; internet leert ook dat de meeste auteurs van de bundel vooraanstaande literatuurwetenschappers zijn, verbonden aan universiteiten in Duitsland.

Al met al lijkt deze bundel geschikt voor twee beperkte doeleinden. Wie waardevolle, geleerde, reflectieve, semantische studies zoekt van een van de besproken literaire werken, kan uit deze bundel putten. Wie een wijsgerige cursus geeft over ‘het moderne subject’ kan deze verrijken met een literaire casus en vindt behulpzame interpretaties in deze bundel.

Edith BRUGMANS

Pieter R. ADRIAENS, *Het nut van waanzin*. Essays over darwinisme en psychiatrie. Leuven, Acco, 2008, 24 × 16, 178 p., € 22,50.

“Waarom worden mensen gek?” (p. 48) Adriaens zoekt een antwoord in deze vier essays over zin en onzin van de evolutionaire psychiatrie, nieuwste species in de familie van de humane wetenschappen. Hij meent dat sommige aannames nogal licht uitvallen, maar acht andere aspecten het overwegen waard. Naast de evolutionaire psychiatrie zelf zorgt ook de freudiaanse psychoanalyse voor een theoretische onderbouwing (p. 12: “het intellectuele raamwerk”).

In het eerste essay, gebaseerd op zijn proefschrift, toont Adriaens hoe Freud als eerste de psychiatrie op een evolutiebiologische leest heeft willen schoeien. Hij doet dat aan de hand van een pas in 1985 weer opgedoken tekst van Freud uit 1915, ‘Übersicht der Übertragungsneurosen’, waarvan hij op meesterlijke wijze de lotgevallen verhaalt. Hoewel Freud hier twee theorieën inroept die achteraf onjuist

bleken, namelijk het *lamarckisme* (verworven eigenschappen zijn erfelijk) en het *recapitulationisme* (de ontogenese herneemt de fylogenese), weet Adriaens aanneemelijk te maken waarom Freud de geestelijke vader van de evolutionaire psychiatrie mag worden genoemd. — Men stelt zich daar vragen bij. Is daarmee gezegd dat de psychiatrie voortaan naar het evolutiemodel moet worden opgevat? De biologie is ongetwijfeld een perspectief dat voor de dagelijkse praktijk van de psychiater zijn nut kan hebben, maar daarnaast zijn er ook de psychologie en de sociologie. Is één van die perspectieven boven de andere te verkiezen? Is de psychiatrie niet een inherent *pluralistische* discipline, waarin ziek-zijn uit verschillende perspectieven moet worden geïnterpreteerd.³

In een tweede, voor dit boek geschreven essay, vraagt Adriaens zich af waarom juist de mens door psychiatrische ziekten wordt geteisterd, terwijl andere dieren daar blijkbaar minder last van ondervinden. Zijn conclusie steunt ook hier op Freuds 'Übersicht der Übertragungsneurosen': een neurose is het gevolg van onze tweebenigheid, het feit dat wij in ons evolutionaire verleden op een bepaald moment rechtop zijn gaan wandelen; psychosen zijn daarentegen de prijs die wij, ingevolge de spectaculaire ontwikkeling van ons brein, betalen voor het hebben van taal. Het beeld van de mens als *ziek dier* lijkt hier steun te krijgen uit de evolutieleer. — Ook bij deze stelling passen mijns inziens vraagtekens, en ditmaal uit de evolutionaire hoek zelf. De evolutionaire psychiatrie gaat er namelijk van uit dat de mens tot aanpassing aan zijn omgeving in staat is en dat er dus wel degelijk een *gezonde* toestand bestaat, ook al kan die door psychische aandoeningen aangetast zijn.⁴ De stelling dat wij *allemaal* ziek zijn, komt niet van de biologie maar van de psychoanalyse, de tweede theoretische pijler van dit boek.

Ook het derde essay is nieuw. Vanuit het evolutionaire denken wordt nu de biologische psychiatrie op de korrel genomen. Als doelwit fungeert de DSM-IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), de indeling van de psychiatrische ziekten *volgens categorieën*: ziekte en gezondheid als alles-of-niets-fenomenen. Mede op grond van de argumentatie in het voorgaande essay meent Adriaens dat evolutionaire psychiaters eerder een indeling *naar dimensies* verdedigen. Waar biologische psychiaters de psychische ziekten als 'natuurlijke soorten' beschouwen (een vorm van essentialisme), trekken evolutionair denkenden geen scherpe grens tussen ziekte en gezondheid. — In de psychiatrie moet een categorieel denken inderdaad worden bestreden: een depressie is immers geen kanker die van de mens als persoon kan worden afgezonderd. Een psychiatrische diagnostiek die de ziekten als 'natuurlijke soorten' beschouwt (*carving out the joints*), dient door de evolutieleer te worden genuanceerd.

³ Voor een belangrijke studie over dit onderwerp, zie S.N. GHAEI, *The Concepts of Psychiatry. A Pluralistic Approach to the Mind and Mental Illness*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.

⁴ S. BARON-COHEN, 'Why Evolutionary Psychopathology?', in: ID., *The Maladapted Mind. Classic Readings in Evolutionary Psychopathology*. East Sussex Psychology Press, 1997, p. XI.

In het laatste essay, een herwerking van enkele vroegere artikelen, begeeft Adriens zich op glad ijs: de dokterspraktijk. Hij onderzoekt er hoofdzakelijk de geldigheid van het begrip ‘schizofrenie’, volgens hem een sociale constructie, een paraplu-term voor een heterogene groep van stoornissen en dus geen ‘natuurlijke soort’ die op zichzelf in de natuur als onderscheiden ziektebeeld aanwijsbaar is. Schizofrenie is een *smeltkroeshypothese*. Dat geeft wel een (gedeeltelijk) antwoord op de vraag naar *het nut van de waanzin*: mensen met schizofrenie — eigenlijk *schizotypie*, een mildere vorm — zijn creatiever dan de gemiddelde mens en geraken zo aan het nodige aantal nakomelingen om in de strijd voor het bestaan te volharden (p. 144). — Meteen rijzen weer vragen. Het beschouwen van schizofrenie als een sociale constructie, als een “artefact van de 19de-eeuwse psychiatrie” (p. 166), is een stelling die aan de antipsychiatrie van weleer herinnert (met Michel Foucault als filosofische koploper), toen heel wat patiënten zonder degelijke nazorg uit de instellingen werden ‘vrijgelaten’. Ook als de schizofrenie misschien geen ‘natuurlijke soort’ is, blijft het moeilijk verdedigbaar dat in het geval van een zogeheten ‘schizofrene’ patiëntenpopulatie geen enkele vorm van overeenkomst zou te vinden zijn. Ervaren klinici zien wel degelijk gelijkenissen tussen twee mensen die in het jargon schizofreen worden genoemd, ook al zijn die gelijkenissen niet goed meetbaar of in biologische parameters om te zetten. Bij deze patiënten mogen we dan misschien ver verwijderd zijn van een *genotypische*, erfelijke *marker* (p. 161), het belet niet dat momenteel intens naar onderscheidende *fenotypische* trekken wordt gezocht waarin erfelijke informatie en beïnvloedend milieu samengaan. Dergelijke fenotypische *markers* zijn te vinden op de EASE-schaal,⁵ gebruikt bij het opsporen en behandelen van schizofrenie in een vroeg stadium.

Achter de “methodologische onbeslistheid” (p. 10) van deze essays gaat een methodologisch monisme schuil, namelijk dat van het *Erklärungs*-model (cf. Jaspers’ *Erklären*). Zowel de psychoanalyse als de evolutieleer zijn op zoek naar de ‘oorzakelijke verklaring’ van ziekte (onaangepastheid) of gezondheid (aangepastheid). Voor een dergelijke ‘verklaring’ kunnen beide paradigma’s als achtergrond fungeren. Maar in dat kader is geen plaats voor een *verstehende* benadering, het perspectief bij uitstek om aan ‘zin’ en ‘betekenis’ een plaats te geven. Heeft de waan niet hoe dan ook een ‘zin’? Is het voor psychiatrische aandoeningen niet juist kenmerkend dat de ‘zin’ van het gebeuren wegvalt?

Methodologische bedenkingen als deze zijn bij een essayistische uiteenzetting misschien niet zo dringend. Het boek is in elk geval aanbevelenswaardige lectuur, inspirerend voor de belangstellende leek. Het stimuleert tot nadenken, zowel in de registers van de filosofie als van de psychiatrie.

Steve A. VELLEMAN

⁵ J. PARNAS, P. MOLLER, T. KIRCHER, ‘EASE: Examination of Anomalous Self-Experience’, *Psychopathology*, 2005, p. 236-258.